دراسات إسلامية معاصرة
(٤)

نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

فقـــه المـــرأة

(الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس)

الدكتور
محمد شحرور

الأهالي

نحو أصول جديدة
للفقه الإسلامي

* دراسات إسلامية معاصرة (٤)
* نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي
فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - الحجاب)
* تأليف: الدكتور محمد شحرور
* الطبعة الأولى ٨/ ٢٠٠٠ م
* جميع الحقوق محفوظة للناشر ©
* **الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع**
سورية - دمشق - ص.ب: 9503 - هاتف: 3320299 - 2231055
فاكس: 3335427 - بريد الكتروني: ahali@cyberia.net.lb
* التوزيع في جميع أنحاء العالم:
* **الأهالي للتوزيع**
سورية - دمشق - ص.ب: 9223 - هاتف: 2213962
فاكس: 3335427 - تلكس: 412416

ع: ١٣٢٦/٨/٢٠٠٠ - الإعلام: ٤٧٩٣٣
١ - ٢١٢,٩ ش ح ر ن ٢ - ٢١٦ ش ح ر ن ٣ - العنوان ٤ - شحرور مكتبة الأسد

دراسات إسلامية معاصرة
(٤)

نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

فقه المرأة

(الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس)

الدكتور

محمد شحرور

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٠)

(الروم)

﴿قَالَ يَاقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (٨٨)

(هود)

صدق الله العظيم

إهداء

إلى والدي العزيز ديب .

إلى والدتي العزيزة المرحومة صدّيقة فليون

إلى زوجتي الوفيّة عزيزة .

إلى أولادي : طارق وزوجته رحاب

والليث وزوجته أولغا

وباسل ومصون وريما وزوجها لؤي .

وإلى أحفادي محمّد وكنان

وإلى من أحب .

أهدي هذا الجهد المتواضع

محمد

إهداء خاص

إلى روح صديقي العزيز المرحوم
الدكتور جعفر دك الباب
عربون الصداقة والاحترام والتقدير
محمد

شكر

إلى كل من ساهم في دفع هذا الكتاب إلى دائرة النور ، وإلى كل من شارك في التدقيق والمراجعة وتحقيق المراجع والتنضيد ، وحمل على عاتقه أعباء خطوات لابد منها لكل كتاب ، وإلى كل من زودني مشكوراً بآرائه وتوجيهاته .

المؤلف

تنويـه

أود أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى أن كل ما ورد في كتبنا الثلاثة السابقة (**الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة**) و(**دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع**) و(**الإسلام والإيمان - منظومة القيم**) يخالف في بعض المواضيع لما ورد في هذا الكتاب قد تم تصويبه، حيث أن منهجنا يكشف مواطن مواطن الخلل في ذاته، بدون محاباة أو عواطف.

المؤلف

محتويات الكتاب

مقدمة: ٢١

الفصل الأول **٢٥**

* الكينونة والسيرورة والصيرورة ٢٧
* الله والكينونة والسيرورة والصيرورة ٣٧
* الكينونة والسيرورة والصيرورة في المجتمعات الإنسانية ٤٣
* الكينونة والصيرورة في التعامل مع التنزيل الحكيم ٥٣
* كيف نفهم السنة النبوية؟ ٥٩
* المجتمع الإنساني والمساواة ٦٧
- المجتمع المدني هو الحل ٧٦
* قول في علم أسباب النزول ٨٣
- أسباب وضع علم «أسباب النزول» ٨٨
١ ـ ترسيخ فكرة عدالة الصحابة وعصمتهم ٨٨
٢ ـ الانتصار المذهبي والطائفي والزعم بفضل واحد من الصحابة .. ٩١
- النص القرآني وأسباب النزول ٩٤
- قراءة لآية «حد السرقة» ٩٦
* البعثة المحمدية حتى تكامل الفقه الإسلامي التاريخي ١٠٥
* موجبات القراءة المعاصرة ١١٥
* حواشي الفصل الأول ١١٩

الفصل الثاني **١٢٣**

* السنة النبوية وتاريخيتها ١٢٥

- تمهيد ١٢٥
١ - الإنزال ١٢٥
٢ - الذكر ١٢٥
٣ - التنزيل ١٢٦
٤ - التبيان ١٢٦
٥ - التفكر ١٢٩
- ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾ ١٢٩
- مضامين الرسالة ١٣١
١ - الشعائر ١٣١
٢ - الأخلاق ١٣٣
٣ - آيات التشريع والأحكام ١٤٣
- قول في «لا تقربوا» و «اجتنبوا» ١٤٤
* خصائص السنة النبوية ١٥١
- العصمة عند رسول الله (ص) ١٥٤
- أحاديث الغيبيات ١٥٧
- حكمة الرسول ١٦١
- الأسوة الحسنة في الرسول (ص) ١٦٤
* نحو الأسس الجديدة للفقه الإسلامي ١٧١
١ - إشكالية اجتماعية دينية ١٧١
٢ - إشكالية سياسية ١٧٢
٣ - إشكالية لغوية ١٧٣
- الفرق بين (إن) و(إذا) ١٧٤
- (ما) الزائدة ١٧٦
- إشكالية القراءات في التنزيل الحكيم ١٨٢
- أسس القراءة المعاصرة ١٨٩

- رأي للأستاذ جمال البنا ١٩٤
- خاتمة البحث ٢٠٠
* عودة إلى الشورى والديموقراطية ٢٠٧
* حواشي الفصل الثاني ٢١٧

الفصل الثالث **٢١٩**

* الوصية والإرث ٢٢١
- تمهيد ٢٢١
- العام والخاص ٢٢٤
- الوصية ٢٢٥
- الإرث ٢٣١
- خبر سعد بن الربيع ٢٤٥
- تلك حدود الله ٢٤٨
- القانون العام للإرث ٢٥٠
- الكم المتصل والكم المنفصل وتوزيع الإرث ٢٥٤
- ميراث الأصول ٢٦٢
- ميراث الأزواج ٢٦٨
- الكلالة ٢٧٠
- الكلالة الثانية ٢٧٩
* أمثلة تطبيقية ٢٨٨
- خاتمة في بحث الوصية ٢٩٤
- خاتمة في بحث الإرث ٢٩٥
* حواشي الفصل الثالث ٢٩٧

الفصل الرابع **٢٩٩**

* التعددية الزوجية ٣٠١
- الزوجية ٣٠٧

- الصداق ٣٠٩
- الميثاق ٣٠٩

الفصل الخامس ٣١٣

* القوامة ٣١٥

الفصل السادس ٣٢٩

* اللباس ٣٣١
- اللباس ٣٤٣
- السوأة ٣٤٤
- نبذة تاريخية ٣٥٤
- زينة المرأة ٣٦٢
- محارم الزينة ٣٦٥
- حكم لباس النساء اللواتي لا يرجون نكاحاً ٣٧٤
- الخلاصة ٣٧٨
* حواشي الفصل السادس ٣٧٩

خاتمة الكتاب ٣٨١

مقدمــة

أربعة عشر قرناً قمرياً ونيف مرت على البعثة المحمدية، فالنبي (ص) ولد عام ٥٧٠م وتوفي عام ٦٣٢م - ١٠هـ، ونحن الآن نخطو آخر خطوة نحو بداية القرن الواحد والعشرين الميلادي، بعد أن بدأ العالم يتحول فعلاً إلى قرية صغيرة. أفلا يحق لنا أن نسأل: «أين مصداقية هذه الرسالة بعد أربعة عشر قرناً»، خصوصاً ونحن نتمتم عقب كل قراءة في التنزيل الحكيم «صدق الله العظيم، وصدق رسوله الكريم، ونحن على ذلك من الشاهدين»؟

نحن نؤمن حقاً وفعلاً بأن:

١ - الرسالة المحمدية هي الرسالة الخاتم للإسلام الذي بدأ بنوح (ع) وانتهى بمحمد (ص) مروراً بكل الأنبياء والرسل، الذين لا نفرق بين أحد منهم.

٢ - الرسالة المحمدية هي الرسالة الخاتم، وأن محمداً عبد الله ونبيه ورسوله، وأن لا نبي ولا رسول بعده (ص).

٣ - الرسالة المحمدية رسالة إلى كل أهل الأرض قاطبة في البر والبحر والسهل والجبل والغابات والصحارى، أبيضهم وأسمرهم وأسودهم وأحمرهم وأشقرهم وأصفرهم.

٤ - الرسالة المحمدية رسالة لكل الأقوام على ظهر هذه البسيطة من عرب وعجم وترك وكرد وروم وصقالبة، وليست خاصة بقوم دون قوم، ولا بأهل لسان أو عرق، دون لسان آخر أو عرق آخر.

٥ - الرسالة المحمدية، باعتبارها الخاتم، رسالة لكل زمان يلي نزولها، إلى أن تقوم الساعة، وليست خاصة بأهل القرن السابع حصراً، أو بغيره من القرون الأخرى.

وإيماناتنا هذه ترتكز أساساً على إيماننا حقاً وفعلاً بكل آيات التنزيل الحكيم، وبما جاء به الرسول (ص) عن ربه. يقول تعالى:

﴿ما كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الاحزاب٤٠).

ويقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الانبياء ١٠٧). ويأمر تعالى رسوله أن يقول للناس ﴿قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا...﴾ (الأعراف ١٥٨).

أفلا يحق لنا إنطلاقاً من هذه الإيمانات أن نسأل: أين مصداقية هذه الرسالة، لا في مكة ويثرب فقط، بل في طوكيو وباريس ومونتريال، وليس في القرن السابع فقط، بل في القرن العاشر والقرن العشرين والقرن التسعين؟

ألا يحق لنا أن نسأل: هل ما نسمعه في الاذاعات، ونراه على الشاشات ونقرؤه في الكتب والصحف والخطابات، هو الاسلام في كينونته الذاتية. أم هو الاسلام التاريخي، الذي ساهمت في تكوينه فترات زمانية سابقة، فانطبع بطابعها الاجتماعي تارة والسياسي تارة والمذهبي تارات أخرى؟

فإن قيل (وما اكثر من يقولون هذا) إن الاسلام شيء، ومانراه ونسمعه شيء آخر، أو إن قيل إن الاسلام شيء، والمسلمون شيء آخر، فهذا يعني عندنا أمراً واحداً، هو أن الاسلام دين نظري يعيش في فراغ، ويتجسد فقط على صفحات الكتب، كتب القرون الذهبية الاولى، وكتب التفسير والصحاح والمسانيد والسنن، رغم ما فيها من اختلافات وخلافات، وما فيها من غوامض وإشكالات.

«أين مصداقية الرسالة المحمدية؟ واين هو الاسلام الذي نزل وحياً على قلب رسول الله (ص) منذ أربعة عشر قرناً؟ واين نجده الآن؟».

الجواب على هذه الاسئلة مشكلة كبيرة جداً، والتصدي لها مشكلة أكبر. فإن قلنا (كما يقولون) إن الاسلام هو واقع المسلمين (الامة المؤمنة بالرسالة المحمدية)، صدمنا هذا الواقع، إذ لن تجد على ظهر هذه البسيطة أمة مهانة متخلفة كهذه الأمة، واقعها خير مثال للوجه النقيض الآخر لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾ (آل عمران ١١٠).

وإن قلنا ابحثوا عن الاسلام في العالم كله، ابحثوا عن مثله العليا وعن أخلاقه عند جميع أمم الأرض. قامت الدنيا ولم تقعد. اذ كيف نبحث عن الاسلام عند أمم لا تؤمن أصلاً بأن محمداً رسول الله؟

وإذا كان الأمر لا هذا ولا ذاك.. فأين نبحث إذن، وكيف نبحث؟ في الأزهر والزيتونة والنجف الأشرف.. أم في مكة وقم وبغداد والقدس؟ وهل نبحث عن الاسلام بعيون الشافعي ومالك والصادق.. أم بعيوننا نحن اليوم؟ وهل نتلمس الاسلام في الكتب أم في الواقع؟ فإن قلنا في الواقع، ففي أي واقع نعني؟ واقع القرن السابع الميلادي، أم واقع القرن العشرين؟

حتى حين نصل أخيراً الى القول بأن البحث يجب أن يبدأ وأن ينطلق في ضوء فهم كتاب الله وتنزيله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ترانا أمام إشكاليات جديدة، وأمام أسئلة جديدة، وأمام حواجز جديدة تمنعنا من محاولة البحث عن الاسلام في آيات التنزيل الحكيم.

للحق نقول إن الجميع يؤمن كما نؤمن نحن بالمقولات التي سبق تفصيلها، ويعتقد بصدق قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الانبياء ١٠٧) وبصدق رسوله وهو يبين للناس أنه رسول الله إليهم جميعاً. ويصدق بأن الرسالة المحمدية هي الخاتم الصالحة لكل زمان ومكان إلى أن تقوم الساعة. ومع ذلك لا يجيزون أي قول لم يقله السلف، ولا يسمحون بأي فهم لكتاب الله خارج عما فهمه الطبري وابن كثير والسيوطي، ولا يقرون بأي رأي أو اجتهاد لم يرد في كتب التراث.

إنهم نظرياً يؤمنون بصدق قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾ (آل عمران ١١٠) لا بل يؤمنون بمنتهى الدقة بشمولية فعل كنتم للماضي والحاضر والمستقبل، لكنهم عملياً يطبقون قوله تعالى، كما لو أن فعل كنتم يشمل الماضي فقط، وأن خير أمة أخرجت للناس هي أمة القرون الذهبية الاولى، وليس لأمة بعدها أن ترى أو أن تفهم أو أن تجتهد وتحلل.

إنهم يمضون الى أبعد من ذلك، فيكفرون التطور والمتطورين، ويطالبون لتحقيق صلاحية الرسالة، بإعادة عجلة التاريخ الى الوراء، وبعودة الناس في القرن العشرين - ولو بالقوة - الى صورتهم التي كانوا عليها في القرن السابع والثامن. ناسين أن سيرورة التاريخ متطورة لا تتوقف، فما بالهم بإعادتها الى الخلف، وهذا من سنن الله تعالى الكونية ولن تجد لسنة الله تحويلا.

لقد قلنا إن الاجابة على ما طرحناه من أسئلة مشكلة كبيرة جداً، وإن التصدي لها مشكلة أكبر. والتصدي لا يكون إلا بعد وضع اليد على مفاتيح هذه المشكلة. ولعل أبرز هذه المفاتيح هو مسألة الكينونة والسيرورة والصيرورة.

○ ○ ○

الفصل الأول

الكينونة والسيرورة والصيرورة

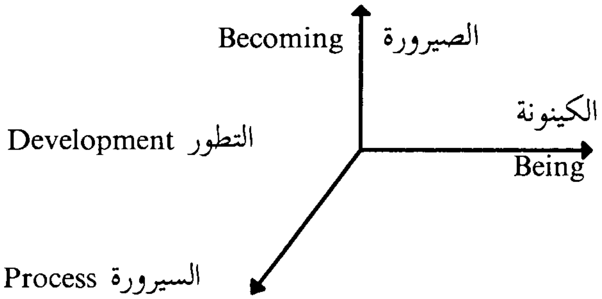
كان ـ سار ـ صار:

كانت هذه الأفعال الثلاثة، ومازالت، محور الفلسفة، والعمود الفقري لكل الأبحاث الإلهية والطبيعية والإنسانية، باعتبار أن الكينونة هي بدء الوجود، والسيرورة هي حركة سير الزمن، والصيرورة هي ما انتهت إليه الكينونة الأولى بعد مرورها بمرحلة السيرورة.

فمن «كان» جاء اسم الكينونة والوجود (Da - sein, being). ومن سار جاء اسم السيرورة (Process). وهي حركة سير الزمن (t) الخارجة عن سلطان الفعل الإنساني. ومن «صار» جاء اسم الصيرورة (werden - becoming).

هنا نلاحظ أمراً هاماً، هو التلازم والترابط بين هذه المحاور الثلاثة، بحيث لا وجود لأحدها بعيداً عن الآخر. فالسيرورة من حيث هي حركة زمن تبقى في فراغ إن لم تقع على شيء كائن متحرك يخضع لها، ثم ينتهي ليصير بتأثيرها إلى صيرورة أخرى. والصيرورة لا تكون أبداً مع عدم وجود شيء وقعت عليه السيرورة. وهذا كله يقودنا إلى الجزم بأنه لا وجود بلا تطور، ولا تطور بلا وجود.

انظر معي إلى هذا الشكل الذي تمت صياغته فراغياً للتعبير عن هذه المحاور الثلاثة ضمن نموذج قابل للفهم والتعميم.



من خلال هذه المحاور (الإحداثيات) يمكن مناقشة وفهم الوجود الطبيعي (الكوني)، ويمكن مناقشة وفهم حركات المجتمعات الإنسانية. فالكينونة في الوجود الكوني، هي الوجود المادي الذي يشغل حيزاً من الفراغ، وهي الوجود المادي خارج الوعي الإنساني. والسيرورة هي الزمن (الحركة)، المرتبط بالمادة ارتباطاً لا انفصام فيه، وباعتبار هذا الارتباط بين المادة والزمن، فنحن نقول إن الحركة هي شكل الوجود المادي. إنما يظل هذا الفهم ذا بعدين، مقتصراً على محورين، إن لم نأخذ محور الصيرورة بعين الاعتبار.

وإذا استطعنا نظرياً لتسهيل الدراسة والبحث، الكلام عن محوري المادة والزمن(الكينونة والسيرورة)، فنحن قطعاً لا نستطيع ذلك عملياً وفعلياً. إذ ثمة بعد ثالث ينتج عن الارتباط اللامنفصم بين المادة والزمن، هو التطور والتحول من «كان» في حالة اولى، الى «صار» في حالة ثانية. ولو أن الوجود اقتصر على محوري الكينونة والسيرورة دون تطور وصيرورة لثبت الوجود على شكل واحد جامد لا تنوع فيه، ولانتفت ظاهرة الموت. لأن الموت صيرورة تنتج عن تغير في كينونة الكائن الحي، تغيراً يطال طبيعة وجوده المادي، أما الكائنات غير الحية فالتغير فيها يقتصر على الشكل. وهذا ما عبر عنه تعالى بقوله عز من قائل ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ..**﴾ (القصص ٨٨). مؤيداً بقوله تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾ (آل عمران ١٨٥ والانبياء ٣٥ والعنكبوت ٥٧). فقانون الهلاك الذي يطال كل شيء عدا الله تعالى الباقي، هو ما ينتج من محوري السيرورة والصيرورة معاً[(١)].

ونخلص إلى القول بأن محوري الكينونة والسيرورة كشكل مستوٍ يمثلان الوجود بمركباته، أما محور الصيرورة فيمثل التطور والتحول في هذا الوجود، وهذا ما نراه واضحاً جلياً منذ لحظة الانفجار الكوني الأول، حيث ظهرت الفوتونات فقط، ثم تحول قسم منها إلى هيدروجين، ثم إلى هيليوم، ثم إلى عناصر رئيسية، تجمعت لتنتج مركبات غير عضوية، ثم مركبات عضوية، ثم كائنات حية بأبسط صورها (واحدات الخلية).. إلى أن ظهر البشر على الأرض، ثم الإنسان، وما زال هذا الكون بكينونته وسيرورته في مرحلة صيرورة مستمرة لا تتوقف.

فإذا أخذنا محوري الكينونة والصيرورة، نتج لدينا مستو لا سيرورة فيه، تندمج فيه كينونة المادة بصيرورتها دون سيرورة، أي دون حركة وزمن، ويفقد الزمن تأثيره ومعناه

المعروف، ليصبح الوجود أشكالاً وقوانين ثابتة لا تتغير ولا تتطور ولا يطالها الهلاك. وهذا ماعبر عنه تعالى في التنزيل الحكيم بمفهومي الجنة والنار، حيث الثبات والخلود، وحيث للزمن معنى آخر غير معناه الذي نعرفه به. وذلك واضح في كثير من آيات الذكر المبين أبرزها قوله تعالى:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ (هود ١٠٦، ١٠٧)[٢].

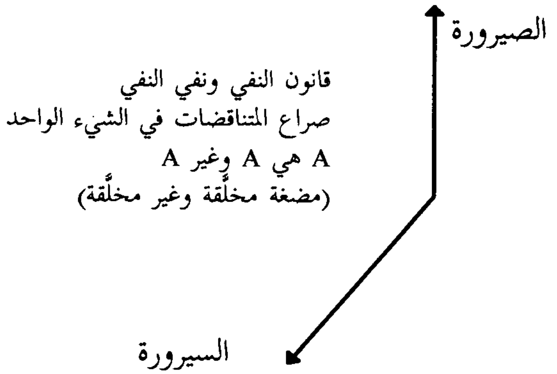
وإذا ما نظرنا في وصف الجنة والنار كما وردت في التنزيل الحكيم، رأينا فيه معنى الثبات والديمومة واضحاً، أي أن هناك كينونة وصيرورة بلا سيرورة:

وجود ← ثبات الموجود   ظاهرة ← ثبات الظاهرة

لكن هذا يتطلب علاقة جديدة بين المادة والزمن، وشكلاً جديداً من أشكال الوجود المادي، نجدهما في التنزيل الحكيم تحت عنوانين هما قيام الساعة ونفخة الصور.

فنفخة الصور تسريع في سيرورة كينونة هذا الوجود باتجاه صيرورة ينشأ على أنقاضها كينونة جديدة لا سيرورة لها، وهذا هو الهلاك الذي حكت عنه آية القصص ٨٨، فالهلاك هنا لا يعني العدم، وإنما يعني هلاك صيرورة الأشياء السابقة ونشوء صيرورة جديدة ثابتة.

هنا يمكننا أن نخلص إلى القول بأن محور الصيرورة يمثل المفهوم الأساسي للوجود وهو الغائية. ونفهم أن الغاية من الانفجار الكوني الأول (big bang) في صيرورته النهائية هي الانفجار الثاني المتمثل بنفخة الصور الأولى.



ونفهم أخيراً أن أي كينونة بلا صيرورة هي وجود بلا غاية ولا حكمة ولا هدف.

أما إذا أخذنا محوري السيرورة والصيرورة نظرياً فقط مع ثبات الكينونة (ولنقل النقطة A على محور الكينونة) بدا لنا وبكل وضوح استحالة ذلك عملياً. فالسيرورة حركة وزمن، ومحورها يفقد معناه في حالة ثبات المتحرك (أي النقطة A تبقى A) والصيرورة غاية ومنتهى، أي النقطة A تصبح Aي وهنا يكمن قانون الجدل الأساسي وهو قانون النفي ونفي النفي أي أن A هي A وهي ليست A وهذا هو قانون صراع المتناقضات الداخلي لذا لا يمكن الحديث عن الصيرورة والسيرورة إلا بشيء (كينونة) تتلبس به الصيرورة.

فاللون الأحمر يوجد في شيء يتلبس به، طربوش/ حذاء/ وردة... الخ.

والتنزيل الحكيم لم يفصل البتة بين هذه المحاور الثلاثة، لا بل لعله أثبت تلازمها اللا منفصم، كما في قوله تعالى: **﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾** الحج ٥. وكما في قوله تعالى: **﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾** الرعد ٤.

فالكينونة في آية الحج ٥ واضحة في قوله تعالى (خلقناكم من تراب).

والسيرورة واضحة أيضاً في انتقال وتحول التراب إلى ماء (نطفة). والصيرورة واضحة بدورها في انتهاء التراب ليصير ماء، لتبدأ بعدها سلسلة أخرى تصبح فيها النطفة كينونة تتحرك بها سيرورتها لتصير علقة، لتبدأ بعدها سلسلة ثالثة تتحول العلقة فيها إلى مضغة.. وهكذا.

نخلص بعد هذا كله، إلى أننا أمام الحالات التالية لهذه المستويات الثلاثة:

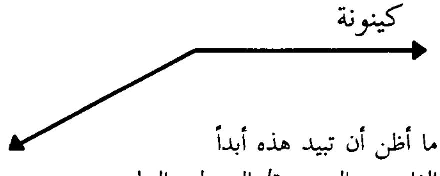
١ ـ الكينونة (الوجود) والسيرورة (الزمن) بلا صيرورة: وهو وجود ساكن بلا غائية، وإن وجد فيه الزمن فله معنى آخر، خالٍ من التحول والتبدل عارٍ عن التطور والاصطفاء، إذ هذه كلها تقع على محور الصيرورة. ولوكان الكون كذلك لانتفى اليوم الآخر وقيام الساعة ونفخة الصور. ولهذا جاء البرهان على البعث (اليوم الآخر) في الحج ٥ من محور الصيرورة عندما أضيف إلى محوري الكينونة والسيرورة. ولهذا أيضاً نجد أن قانون صراع المتناقضات الداخلي في الشيء ذاته، ونعني به قانون النفي ونفي النفي، هو القانون الوحيد الذي يبرهن على وجود اليوم الآخر(٣). وأن من آمن

بوجود اليوم الآخر، فإيمانه بوجود الله حاصل من باب أولى. ومن هنا رأينا أن الإيمان بالله واليوم الآخر هو الحد الأدنى للإسلام(٤).

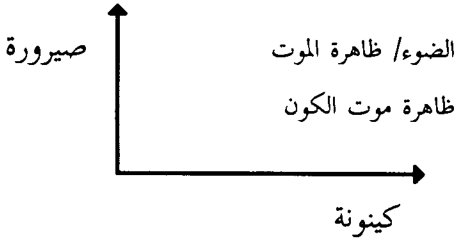
لقد نصت آيات القرآن الكريم على أن من لا يؤمن ببعد الصيرورة فقد كفر بالله، منها ما نجده في قوله تعالى: **﴿فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا * وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا * وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا * قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾** الكهف (٣٦ - ٣٩).

لقد نفى الرجل الأول محور الصيرورة عن جنته، إذ دخلها وهو ظالم لنفسه قائلاً: لا أظن أن تبيد هذه أبداً، فنفى بذلك قانون «كل شيء هالك إلا وجهه»، ونفى بذلك قيام الساعة فكفر باليوم الآخر، والكفر باليوم الآخر يستلزم الكفر بملك هذا اليوم ومالكه، تماماً كما أن الإيمان به يستلزم الإيمان بهما معاً. ومن هنا جاء رد صاحبه عليه متسائلاً مستنكراً: أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلاً؟ أأنكرت محور الصيرورة الذي جعلك ما أنت عليه الآن؟ ألم يجعلك الله من تراب.. ثم تحول التراب إلى ماء تحول بدوره إلى صيرورة ثانية فثالثة فرابعة فعاشرة لتنتهي إلى رجل سوي منتصب على قدمين؟ فكيف تنكر محوراً أنت الآن نتيجة من نتائجه وغاية من غاياته، وتنكر أن يطال جنتك هذه التي تتوهمها باقية خالدة؟

٢ - الكينونة (الوجود) والصيرورة (التحول) بلا سيرورة (زمن): وهو يعني التحول من الكينونة إلى الصيرورة دون حركة وزمن، ويعني قيام الساعة. ونلاحظ أن مستوي هذين المحورين (الكينونة والصيرورة) دون محور سيرورة، لا وجود له في



الطبيعة إلا في الضوء. فالضوء عبارة عن فوتونات وأمواج، وله صفة إيجابية واحدة هي أنه ينير ولا ينار، بمعنى أنه لا يوجد فوتون نسلط عليه الضوء لأنه هو الضوء بذاته. فالفوتون كينونة وصيرورة فقط بلا سيرورة، فهو إما موجود أو غير موجود، لأن الزمن في عالم الضوء يساوي الصفر، ولأن كل جسم يسير بسرعة الضوء يصبح ضوءاً وتنعدم قيمة الزمن بالنسبة لهذا الجسم $(t = 0)$.

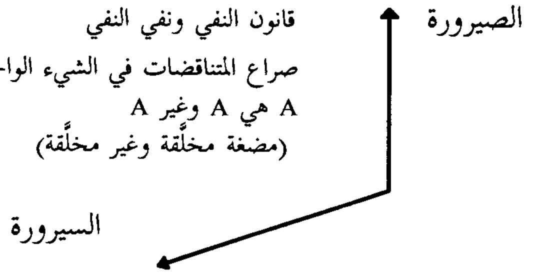


(مستوي الكينونة والصيرورة بلا زمن موجود في الضوء فقط لأن الضوء هو العنصر الأول الذي تشكل في الكون لحظة الانفجار وبدأت به الصيرورة الكونية حيث تشكل من الفوتونات العنصر الأول في الوجود وهو الهيدروجين وبعد تشكل الهيدروجين ظهر النور لأن الهيدروجين قابل لأن ينار، فالضوء لا يخضع للمتبدل والمتحول فهو إما موجود أو غير موجود، وليس له في وجوده إلا شكل واحد، سرعته الثابتة هي غائيته. وكل جسم يسير بسرعة الضوء يصبح ضوءاً، واصلا إلى غائيته النهائية).

٣ ـ السيرورة (الزمن) والصيرورة (التحول والغائية) بلا كينونة:

في هذا المستوي يظهر قانون صراع المتناقضات في ذات الشيء، فهو ذاته وغير ذاته في آن معاً، وهذا هو قانون النفي ونفي النفي الكامن وراء الغائية. أي أن الانفجار الكوني نفى ما قبله، عدماً كان أو غير ذلك. وقيام الساعة ونفخة الصور نفي لهذا النفي الأول، واليوم الآخر والبعث نفي لهذا الكون، الذي سينتهي إلى وجود لا صيرورة فيه، هو الغائية في ذاته، فيبطل مفعول قانون صراع المتناقضات هذا بانتهاء محور الصيرورة ووصوله إلى غايته النهائية. أما في هذا الكون فقانون النفي ونفي النفي هو القانون الأساسي الذي تكمن فيه الغائية، الموجود في ذات الكون منذ لحظة الانفجار الأول وحتى الانفجار الكوني الثاني.

إن من يهمل هذا القانون يقع في مطب السكون والسكونية، أي في الشرك والكفر، لأنه ينكر اليوم الآخر والبعث وقيام الساعة. وقد طرح الفكر الماركسي مفهوم



المجتمع الشيوعي كبديل لمفهوم اليوم الآخر وقيام الساعة ونفخة الصور، لكنه غفل عن أن هذا لا يمكن أن يحصل إلا بعملية نفي للوجود المادي ذاته، هذا النفي الموجود في ذات المادة منذ لحظة الانفجار الكوني الأول، ليحل محله وجود مادي جديد بقوانين مادية جديدة يبعث فيه الإنسان، وهذا نفي لهذا النفي. إذ كيف يمكن إيجاد مجتمع إنساني غائي في ذاته، وظاهرة الموت ما زالت موجودة؟

لقد شرحنا آنفاً كيف أن الضوء هو الموجود الوحيد الغائي في ذاته، لذا قال تعالى في هذا المضمون ﴿**الله نور السموات والأرض**﴾ فكيف نتصور مجتمعاً إنسانياً يتحول إلى مجتمع ضوئي غائي في ذاته، توقف وانتفى عنده محور الصيرورة التاريخية، وما زال مع ذلك يخضع للسيرورة والهلاك والموت؟[٥]

لقد تصور الإنسان سابقاً مجتمعاً ضوئياً، أفراده كائنات نورانية غائية في ذاتها هي الملائكة، ثم جاءت الماركسية لترسم مجتمعاً الغائية فيه دنيوية ملائكية، لا جدل فيه ولا تناقضات، وغفلت عن أن هذا الكون نفسه قائم على الجدل والتناقض، وعن أن عمل الفكر هو إزالة التناقض. مما ينتج عنه أن المجتمع الشيوعي كما رسمه ماركس وأصحابه، مجتمع تصوري طوباوي بحت غير قابل للتحقيق.

إن غاية التاريخ الإنساني عند الماركسية هي الصيرورة الإنسانية، كنهاية التاريخ في المجتمع الشيوعي. والفكر الشيوعي بدلاً من أن ينفي التاريخ ذاته، نفى الإنسان ذاته، رغم أنه موجود فعلاً، ونفى الحرية بدلاً من أن ينفي التاريخ، فسقطت الحرية الإنسانية بشكل لا مثيل له.

أما التنزيل الحكيم فكان في هذا منسجماً مع نفسه تماماً، ومع الوجود المادي، لكونه وحياً من خالق الوجود وخالق الجدل وخالق الغائية، وهو الدليل النظري الوحيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

فحياة الإنسان وحريته ورفاهيته غاية دنيوية، والجنة غاية أخروية، والخير والشر مرتبطان بشكل لا انفصام فيه، لا ينفي أحدهما الآخر بل يتصارع معه، وهذا مربوط بظاهرة الموت. أي أن وجود جدل الإنسان ووجود الكون مرتبط بوجود ظاهرة اسمها الموت، واقرأ معي قوله تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ**﴾ (الانبياء ٣٥). ونفهم أن الغائية التي يرسمها التنزيل الحكيم للوجود الكوني المادي هي الساعة والصور والبعث، وأن الغائية الدنيوية للانسان هي الحياة والحرية، وأن الغائية الأخروية له هي الجنة.

فإن قال قائل: إن قانون النفي ونفي النفي لا ينسجم مع ما يقرره المنطق من أن A هي A وأن B هي B وأن الشيء لا يمكن أن يكون A وB في آن معاً، بينما نراك تقول أن A هي A وغير A في آن معاً، فكيف ذلك؟

نقول إننا عندما شرحنا الاحتمالات الثلاثة:

١ ـ الكينونة + السيرورة بلا صيرورة.

٢ ـ الكينونة + الصيرورة بلا سيرورة.

٣ ـ السيرورة + الصيرروة بلا كينونة.

بدأنا القول بتلازم المحاور الثلاثة تلازماً لا انفصام فيه، وافترضنا أن ثمة من يخالفنا في هذا التلازم، الأمر الذي يقتضي منه الأخذ بأحد احتمالات ثلاثة لا رابع لها، حاولنا أن نشرح استحالة الأخذ بها والركون إليها.

فحين أخذنا الاحتمال الثالث مثلاً، القائل بوجود مستوٍ من محوري السيرورة والصيرورة بلا كينونة، أخذناه من باب الفرض النظري، وألمحنا الى استحالة وجود مستوٍ من هذا النوع في حيز الواقع.

لقد عزلنا محور الكينونة لنبين أن قانون النفي ونفي النفي، وهو الأساس في قانون الجدل، قانون صاعد إلى الأعلى، وهذا لا يتضاد مع منطق الهوية والماهية، باعتبار أن المنطق هو قوانين العقل الإنساني، إذ يبحث في ماهيات الأشياء والظواهر وعلاقات العناصر بعضها ببعض. فهو يبحث في قانون السببية، وعلاقة المقدمة بالنتيجة، وعلاقة النتيجة بالمقدمة.

ومن هنا فالنتائج المنطقية قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، والمعيار الكاشف لها هو الكون والوجود والواقع.

ولما كان المنطق كما قلنا، يبحث في ماهيات الأشياء والظواهر، فإن محور الكينونة فيه محور أساسي لا يعمل المنطق في حال عدم وجوده. لا بل من الصواب أن نقول إن المنطق لا يعمل إلا بوجود المحاور الثلاثة مجتمعة. ولابد ليعمل المنطق بقوانينه من وجود كائن ما على محور السيرورة (t) في إحداثية محددة، وفي وضعية معينة (نقطة واحدة) من محور الصيرورة. ومن هنا نخلص إلى القول بأن قوانين المنطق لا يمكن لها أن تحل محل قوانين الجدل. لأن قوانين المنطق هي قوانين العقل، أما قوانين الجدل فهي قوانين الوجود الموضوعي. وقوانين العقل تقوم على مبادئ الهوية والماهية وعدم التناقض وتنتهي إلى أن A هي A وB هي B، لأنها أخذت نقطة واحدة كائنة على نقطة بعينها من محور السيرورة في نقطة بعينها من محور الصيرورة، وهذا كله لا يتناقض مع قوانين الجدل التي يقتصر حقلها في مجال البرهنة على الغائية والتطور والتحول، في حين يقتصر حقل المنطق على تحليل الظواهر بعناصرها المختلفة مستنداً إلى قوانين الهوية والماهية وعدم التناقض.

ولابد أخيراً من توضيح أن القول بالتناقض بين قوانين الجدل وقوانين المنطق، قول خاطئ من أساسه، لأن الجدل قانون، أما المنطق فهو مجموعة قواعد للعقل تعصم عن الخطأ وأولها قانون عدم التناقض.

فإن قال قائل: فأين قانون الزوجية (التأثر والتأثير المتبادل) وقانون الأضداد؟ نقول: هو في الفراغ. فعندما نأخذ ظاهرة ما على محاور الكينونة والسيرورة والصيرورة، تظهر قوانين الأضداد في الظواهر، وقوانين الأزواج في العلاقات بين الأشياء بعضها مع بعض. أي أن قانون النفي ونفي النفي موجود في ذات الوجود، أما قوانين الأزواج والأضداد ففي الأشياء المختلفة والظواهر المتباينة.

فإن قال قائل: إذا كان قانون النفي ونفي النفي هو حقل الصيرورة والغائية، وإذا كان الكون قد بدأ، بحسب قولك، من الفوتونات ثم من عنصر الهيدروجين، الذي تغيرت صيرورته الى عناصر أخرى، فكيف تفسر وجود الهيدروجين الآن؟ ولماذا لم تتغير صيرورته؟ ولماذا لم يتحول كل الهيدروجين الموجود إلى عناصر أخرى؟ أليس الأصح أن نجد الكون اليوم كله أورانيوم لو كان ما تقوله صحيحاً؟

أقول: الصيرورة زمرتان، صيرورة تراكمية وصيرورة تطورية. ومن هاتين الزمرتين نشأ التدرج ثم التنوع الدرجي ضمن النوع الواحد، إذ لولا هذا التدرج لأصبح العالم

أحادياً ساكناً، ولاختفت منه الصيرورة ذاتها. لأن محور الصيرورة هو محور الدرجية. والأمر كما نراه أشبه ما يكون بالألوان، فللأحمر عشرات الدرجات في الكون، وللأصفر عشرات، وللأزرق عشرات، وكذلك بالنسبة للإنسان والبشر. فلو اختفت كل مراحل السيرورة والصيرورة بزمرتيها التراكمية والتطورية في الكائنات الحية، لأصبح الإنسان هو الكائن الوحيد الحي الموجود على ظهر الأرض، تندمج فيه الصيرورة بالسيرورة والكينونة، ولصار الإنسان إلهاً.

إن في هذا رداً على كل من يتساءل جاداً أو هازلاً، لماذا لم تتطور كل المخلوقات بنفس الدرجة؟ ونضيف: إن الصيرورة سلم تراكمي من المستويات، وليست مستوياً واحداً متحركاً، ولو كانت كذلك لنفت ذاتها، ولانتفت الغائية من الوجود كله، ولانتفى الإله نفسه. وهذا ينقلنا الى البحث في مفهوم الإله من خلال محاور الكينونة والسيرورة والصيرورة.

○ ○ ○

الله والكينونة والسيرورة والصيرورة

الله ـ الرب ـ الإله:

إذا استطعنا تطبيق مفاهيم الكينونة والسيرورة والصيرورة على الوجود، فهل نستطيع تطبيقها على خالق الوجود؟ غير ناسين أبداً أن اسم «الموجود» هو أحد أسمائه الحسنى التي وصف بها نفسه، تعالى عن كل وصف.

ما هو الله؟ وكيف نفهمه؟ وكيف نؤمن بأنه رب واله؟ البحث عن الله، بحث خاص بالموجود العاقل. وهي مرتبة مرتفعة في الدرجة عن معارف الموجود غير العاقل. فالنحل مثلاً كموجود غير عاقل يعلم كيف يصنع العسل، ولكنه لا يعلم بأنه يعلم كيف يصنع العسل، ولو علم ذلك لغّير في صناعة العسل وطورها. فمن هو الكائن الذي يعلم بأنه يعلم كل شيء، وبيده صيرورة الأشياء كلها، مسيطر عليها ومتحكم فيها؟ إنه الله وليس غيره. ولكن، من هو الله في ماهيته؟

إننا حين نبحث عن الله ونحن كائنات حية عاقلة، لا يمكن أبداً أن نفهم الله إلا من خلال الكينونة والسيرورة والصيرورة في هذا الوجود، وفي أنفسنا. ولما كنا محدودين حكماً بهذه المحاور الثلاثة من جهة، وبمستوى المعرفة الذي وصلناه بفضلها، فنحن مضطرون إلى البحث في حقلين معرفيين هما:

١ ـ الله في ذاته. وفي هذا الحقل، فالله كوجود مستقل بذاته هو الله.

٢ ـ الله لنا. وفي هذا الحقل، فالله كوجود يدرك من خلال الموجودات الخاضعة للكينونة والسيرورة والصيرورة هو الرب وهو الإله.

أما الله في ذاته فكينونة فقط. أي أنه وجود قائم بذاته لا يخضع لسيرورة ولا لصيرورة، أزلي أبدي سرمدي، وكل أسمائه الحسنى في ذاته الإلهية واحدة لا تمايز بينها ولا تفاضل، لأننا لا نستطيع أبداً أن نقول إن الله يعي ذاته، وإلا لزم أن يصبح وعيه أرقى من ذاته ومسيطراً عليها، ولزم أن يصبح وعيه شيئاً وذاته شيئاً آخر،

ولأصبحت ذاته كينونة ووعيه كينونة وسيرورة، ولأصبح قابلاً للتجزئة. فإن قلنا أن الله عقل محض (وعي محض)، وقعنا في المطب نفسه، وأصبح الله عدماً في ذاته، إذ لا محل لهذا الوعي المحض. وهذا بالضبط ما وقع فيه المعتزلة حين قالوا إن الله عقل محض، وأنه بالتالي لا يعي ذاته، فقسموا الله بذلك إلى وعي وذات، وانقسموا بدورهم إلى قسمين، قسم نفى الوعي وأبقى الذات، وقسم نفى الذات وأبقى الوعي، ومع نفي الذات تم نفي الصفات. ولكنهم جميعاً انطلقوا من قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ (الشورى ١١). ومن قوله تعالى: ﴿**مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ (المؤمنون ٩١). وافترضوا أنك لتفهم الله وتدركه عليك أن تتصوره أولاً، والتصور ممنوع بحقه وإلا انقلب تشبيهاً وتجسيماً، فوصلوا الى نفي الصفات باعتبارها باب التصور والتشبيه والتجسيم، ومن هنا أطلق التاريخ عليهم لقب أهل التنـزيه، إشارة الى قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾.

في الطرف المقابل هناك من فهم التنزيل الحكيم على ظاهره، فالعرش هو العرش والاستواء عليه هو الاستواء، واليد هي اليد والعين هي العين، والله عندهم يَرى ويُرى، ويسمع ويغضب، ويحب ويكره، منطلقين في هذا كله من قوله تعالى: ﴿**فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ (غافر ٥٦). ومن قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...**﴾ (الفتح١٠). وهناك من أجاز التشبيه على الله ولم يعتبره تجسيماً، محتجين بأن الله نفسه وصف الإنسان بما وصف به ذاته فقال: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ (الانسان ٢). ومحتجين بأن الانسان بحكم خلقه لا يستطيع أن يفهم ويعرف شيئاً دون أن يدركه، ولا أن يدرك شيئاً دون أن يتصوره ولا أن يتصور شيئاً عارياً عن الصفات. لكنهم في المحصلة جعلوا الله مركباً من أجزاء، فنفوا بذلك واحدية الله وأحديته.

والواقع هو أننا حين نعتبر الله كينونة فقط، نعتبر أن الصيرورة والسيرورة صادرة عنه، وليست جزءاً منه. وهذا ما ينفي الحلول ووحدة الوجود ولما كانت السيرورة والصيرورة لا تكون دون كينونة، فنحن لا نفهم ولا نستطيع أن نفهم أي شيء عن الله إلا من خلال هذا الوجود. وقد أوضح التنزيل الحكيم هذه النقطة بالذات في العديد من الآيات، كقوله تعالى:

وكان الله سميعاً بصيراً - إن الله هو السميع البصير.

وكان الله غفوراً رحيماً - إن الله غفور رحيم.

فاثبت بأن الله كينونة فقط وأنه سميع بصير غفور رحيم بذاته خارج محور السيرورة والصيرورة، وخارج عوامل الزمن والغائية، فكينونة الله عند الله هي الله، أما كينونته عندنا وبالنسبة لنا فهي الأسماء الحسنى. ولهذا لا نجد لفظ الجلالة في التنزيل الحكيم مفرداً أبداً، بل مقترناً بصفة من صفاته تعالى، وفي هذه الصفات تظهر الألوهية والربوبية.

فالله لذاته هو الله (لفظ الجلالة) والله لنا هو الغفور وهو الرحيم وهو الرزاق وهو الرب وهو الإله(٦). والله في ذاته لا تدركه الأبصار، لأن الأبصار صيرورة، بينما الله في ذاته ليس كمثله شيء. ولأنه كينونة فقط في ذاته، بينما كل ما عداه كينونة وصيرورة وسيرورة. ولأن الله موجود بذاته، بينما كل ما عداه موجود بغيره، وله بداية وغاية، ويخضع للزمن والتحول.

ثمة سائل يسأل: ماذا كان قبل هذا الوجود الكوني الحالي.. أهو العدم.. أم هو الله؟ أقول هو الإثنان معاً. فيعود السائل إلى التساؤل: أليست هذه ثنائية؟ أقول هي ثنائية كلامية، لكنها أحادية وجودية (كينونة فقط). وعلينا أن نعرِّف العدم من خلال مدركاتنا لا في ذاته، لأن العدم لا ذات ولا كينونة له. فإن كانت الكينونة في ذاتها هي الله، فالعدم هو علم الله بالموجودات قبل وجودها. فكل الموجودات بظواهرها وقوانينها وعلاقاتها كانت في علم الله دالات دون مدلولات؛ وعند الخلق وبعده بدأت الدالات تأخذ مدلولاتها الوجودية.

لدينا المعادلة: ٢+٢ = ٤. إذا أخرجنا منها العدد ٢، وجردناه عن كل صفاته وعلاقاته، صار عدماً، عدداً بلا كينونة، وتحولت المعادلة ٢+٢ = ٤ إلى حالة عدمية (حالة عقلية ومعرفية بحتة) مجردة عن كل كينونة. ومن هنا قلنا سابقاً إن علم الله علم بحت مجرد ﴿**وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا**﴾ (الجن ٢٨). وقلنا إن الرياضيات هي أرقى العلوم قاطبة، لأنها علاقات مجردة بحتة، ودالات بلا مدلولات. فعلماء الرياضيات يبحثون في العلاقات المجردة البحتة، وعلماء الطبيعة بمختلف فروعها يبحثون عن كينونة هذه العلاقات في الوجود، ويحولون الدال البحت المجرد الى دال ومدلول.

إن الإشارة الرياضية المجردة إشارة اعتباطية، لا تنتفي اعتباطيتها إلا عندما تتلبس في

كينونة ما. ومن هنا نقول إن الله لا لغةَ له. فهو لا عربي ولا انكليزي ولا تركي. لأن الإشارة اللغوية إشارة اعتباطية دالة فقط، لا تأخذ معناها الإ عندما تتلبس في مدلول ما. ومن اللغة التي هي تجريد ومن الرياضيات التي هي تجريد أيضاً، يظهر لنا دور الكلمة في تطابق الدال والمدلول، ويتضح لنا معنى أن يقول الله للشيء المراد كن فيكون، وينجلي لنا معنى أن كلمات الله هي الحق وهي الوجود المعين والمحدد، أي أنها انتقال الدال من إشارة اعتباطية الى إشارة صارمة محددة المدلول هي «الكلمة». فالوجود الذي هو كلمات الله وجود صارم غير اعتباطي، وهذا يلغي القول بالصدفة والاعتباطية في الوجود، إذ الاعتباطية تكون في المجردات فقط وليس في الموجودات. وهذا ما نلاحظه في الانسان. فعندما تفقد الكلمات مدلولاتها ولا يبقى ما يقابلها على أرض الواقع تصبح عدماً، أي مجرد أفكار اعتباطية. ولعل المهرجانات الخطابية وبعض خطب الجمعة في الجوامع خير مثال يوضّح ما نقول.

وقولنا إن الله حق وكينونة بذاته وموجود في ذاته، خلق الموجودات بالحق. يعني أن الله حقيقة موضوعية مطلقة موجودة في ذاتها، وأن الموجودات حقيقة موضوعية مطلقة موجودة بغيرها ومتعلقة به، وأن علاقة الموجودات بالله الحق الخالق علاقة الكلام بالمتكلم فهي صادرة عنه وليست جزءاً منه، ويعني أن محاور الكينونة والسيرورة والصيرورة هي من طبيعة الموجودات وهي كلمات الله الحق.

وتبقى مشكلتنا في هذا الوجود هي مشكلة وعي الموجودات والتعرف على أسماء الله الحسنى فيها ومن خلالها. ورغم أن الوعي الانساني للوجود خضع للتطور على محور الصيرورة وما زال، إلا أن المشكلة تبقى مشكلة معرفة.

إن معرفة الله من خلال الذات مستحيلة. فلا يمكن معرفته إلا من خلال أسمائه الحسنى. وبما أن الإنسان لا يمكن أن يتعلم الإ بالقلم (التمييز)، فقد ميز تعالى اسماءه الحسنى لنا لا لذاته، لكي نعرفه من خلالها. وميز الأشياء بعضها عن بعض بالصيرورة، إذ لولا سلّم الصيرورة لما كان تمييز ولماكانت معرفة، ومن هنا نقول بأن صيرورة الأشياء هي في ذاتها، فالأشياء تسبح الله (تنزّهه) عن أن يكون مثلها خاضعاً للصيرورة، أي للتطور والتبدل والتحول، وهذ هو تسبيح الوجود. فقانون الصيرورة (النفي ونفي النفي) هو تسبيح الوجود، أما تسبيح العاقل فهو نفي عاقل أن يكون لله شريك أو ولد أو مثل.

لقد خضع تصور الإنسان لله الى الصيرورة. فالإنسان البدائي تصور الله مشخصاً في النجوم وظواهر الطبيعة، ونظراً لتعدد المشخصات، فقد افترض تعدد الآلهة والأرباب، أي أن تصور الإنسان لله انطلق من مفهوم الربوبية ومفهوم الألوهية، وهذان المفهومان بالذات خضعا للصيرورة مع سير التاريخ، فقد ظن الإنسان أن ظواهر الطبيعة المشخصة أمامه في وعيه هي صاحبة القرار في سعادته وشقائه فاعتبرها ربّاً، وقدم القرابين ليسترضيها فاعتبرها إلهاً، حتى وصل الى التوحيد. وما سر دعوات الأنبياء والرسل إلا لتصحيح مفهومي الربوبية والألوهية، فالتوحيد هو جوهر دعوات الرسل والأنبياء جميعاً ﴿**وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (الزمر ٦٥).

كان الإنسان بشراً على سلم الصيرورة في الوجود، فماذا أعطاه الله ليصير إنساناً؟ الجواب: أعطاه القانون الأساسي للفكر الانساني، قانون عدم التناقض. أي أعطاه بداية العلاقة الاصطلاحية (الاعتباطية) بين الدال والمدلول، لينتقل من عالم التشخيص، عالم العلاقة الطبيعية بين الدالّ والمدلول الى عالم التجريد، عالم العلاقة الاصطلاحية بينهما. وما زال الانسان الى يومنا هذا يتلقى اللغة تلقياً لا وراثياً، فالجهاز الصوتي عنده وراثي.

من هنا كانت بداية الأنسنة.. مع بداية العلاقة الاصطلاحية بين الصوت والمدلول.. ومع بداية التجريد انطلاقاً من قانون عدم التناقض. ومن هنا قلنا إن آدم أبو الانسان وليس والد البشر[٧]. بكلمة موجزة أخرى، لقد أعطى الله آدم أداة التفكير، وأداة الاتصال في اللغة، وقانون عدم التناقض في الفكر، وهذا معنى قوله تعالى للملائكة:

﴿**إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة ٣٠). وتابع الإنسان بعد ذلك مسيرته الجبارة حتى وصل الى ما هو عليه.

إن قانون عدم التناقض هو أساس المنطق الذي ينظم الفكر، ومنه وصل الانسان الى قانون السببية، وتطورت أداة الاتصال بتطور أداة الفكر باعتبارهما خاضعين للصيرورة كغيرهما من الكائنات، فتطورت اللغات، منها مات ومنها ما زال حياً ومنها ولد حديثاً، أي أننا نرى مستويات الصيرورة واضحة تماماً في اللغات كما هي في الكائنات الحية الأخرى، ولو كانت اللغة واحدة عند أهل الأرض لانتفت الغائية في

اللغات، ولو كان ثمة مخلوق واحد على ظهر الأرض، وزالت بقية المخلوقات، لانتفت الغائية في وجود الإنسان.

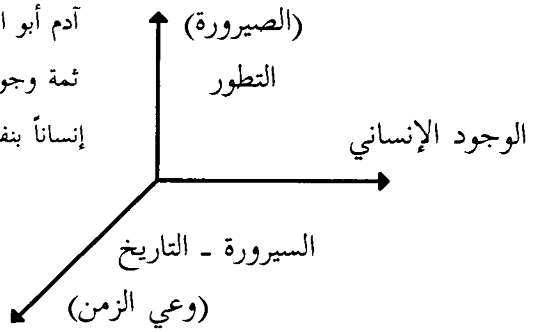
نصل بعد هذا كله الى السؤال التالي: ما هي الكينونة ـ السيرورة ـ الصيرورة عند الانسان العاقل الواعي الذي يعلم بأنه يعلم؟ بكلمات أخرى: ما هي الكينونة ـ السيرورة ـ الصيرورة عند هذا الكائن الاجتماعي الحامل لأداة التفكير وأداة الإتصال؟

○ ○ ○

الكينونة والسيرورة والصيرورة في المجتمعات الإنسانية

مجتمعات الكائن العاقل

المجتمعات الإنسانية مجتمعات عاقلة تربط أفرادها علاقات واعية، وبالتالي فإن هذه المجتمعات تعي «الزمن» فالكينونة في هذه المجتمعات هي الإنسان ذاته، والسيرورة فيها هي التاريخ، والصيرورة هي التطور. ومن هنا نقول إن نقطة البداية في المحاور الثلاثة في حقل الوجود الإنساني هي آدم أبو الإنسان وأبو التاريخ، به بدأ التاريخ الإنساني وبه بدأت الكينونة والسيرورة والصيرورة وعلاقات واحدتها مع الأخرى.



آدم أبو الإنسان وأبو التاريخ. ماقبله كان ثمة وجود فيزيولوجي هو البشر، أصبح إنساناً بنفخة الروح (التجريد/ التفكير)

فإذا نفينا محور الكينونة، انتفى الإنسان ذاته، وانتفى التاريخ (وليس الزمن)، وتحول الانسان الى بشر بهيمي، ورجع على سلم التطور (الصيرورة) إلى الوراء، وتحول التاريخ الى زمن فيزيائي مجرد.. وهذا مستحيل. أما محور السيرورة فلا يمكن نفيه، لأن التاريخ زمن، والزمن موجود موضوعي خارج إرادتنا، أما التاريخ فهو وعي هذا الوجود الموضوعي للزمن. ويمكن للإنسان أن يرى هذا الوجود في وعيه، أما الكائن غير الواعي فالتاريخ وحركته لا قيمة لهما ولا معنى لهما عنده.

أما محور الصيرورة ففيه تكمن المشكلة الكبرى. إنه بُعد تحكُّم الإنسان والإرادة الإنسانية، وهو البعد الثالث الذي نرى من خلاله درجات التطور التي تعيشها مجموعة

إنسانية ما في زمن واحد وفي أمكنة مختلفة. كما نرى من خلاله درجات التطور المختلفة لمجموعة إنسانية ما في مكان واحد وفي أزمنة مختلفة (وهذا ما نسميه حركة التطور التاريخي). فالبعد الثاني (السيرورة) مضافاً إليه البعد الثالث (الصيرورة) هو ما نسميه حركة التطور التاريخي أو الصيرورة التاريخية، التي يلعب الانسان دوراً أساسياً فاعلاً في تسريعها وإبطائها. ومحور الصيرورة أو البعد الثالث كما نسميه، بعد بالغ الأهمية لأنه مناط التكليف الإنساني والدراسة الانسانية، ولا عجب أن نجد كل القصص القرآني يتمحور حوله باعتباره حقل الفعل الإنساني. فالفعل الإنساني قبل وقوعه يكون في عالم الممكنات، أما بعد وقوعه فيصبح في عالم الحتميات، لأن الزمن لا يرجع أبداً الى الوراء. إضافة الى أنه حقل الخيار الإنساني وحقل الغائية من هذا الخيار وحقل الثواب والعقاب.

ولقد أكد التنزيل الحكيم على ضرورة دراسة هذا البعد في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُوْلِي الأَلْبَابِ**﴾ (يوسف ١١١). وفي قوله تعالى: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾ الأنعام ١١.

إن هذا المستوي هو مستوي قانون النفي ونفي النفي،لأنه يحتوي على بعدي الزمن والتطور (الصيرورة التاريخية). وقد وضع التنزيل الحكيم مواضيع مختلفة في هذا المستوي أهمها:

١ ـ **موضوع التوحيد**: لقد خضع التوحيد للتطور المعرفي، فتطور من المشخص الى المجرد، ومن التعددية الى الوحدانية، فنرى في هذا المستوي مختلف الدرجات الموجودة موضوعياً، من وثنية طبيعية (ظواهر الطبيعة والنجوم والكواكب) الى وثنية صنمية، الى وثنية أسلاف وأولياء تتجسد بزيارة الأضرحة القبور. ونلاحظ في هذا التدرج ارتفاع المستوى، حيث نرى في كل درجة بقايا من الدرجة التي سبقتها. من هنا نجد أن شعار التوحيد «لا اله الا الله» هو أبسط الشعارات وأهمها عند كل الناس، الفيلسوف والبسيط والعالم والجاهل، وهو رأس الاسلام كله.

٢ ـ **موضوع المثل العليا**: هذا الموضوع خضع للتطور التراكمي، فقد أخذت المثل العليا الصبغة التراكمية. فمن بر الوالدين إلى الوصايا العشر إلى مثل أخرى أضيفت في الرسالة المحمدية إلى ما سبقتها.

٣ ـ **موضوع التشريع**: الذي خضع للتطور بالنسخ والإضافة بين الشرائع السماوية المتعددة.

إذا أخذنا مستوي الكينونة (المجتمعات الانسانية) ـ السيرورة (التاريخ) بدون بعد الصيرورة، نتج لدينا أن المجتمع الانساني مجتمع سكوني ثابت، يمر عليه الزمن بلا تغير أو تحول. ويصبح غاية في التخلف، أي مجتمع مسطح ذو بعدين لا غائية له، بعد أن فقد بعده الثالث، بعد الصيرورة (التطور). ونلاحظ هذا موضوعياً في المجتمعات الانسانية. فالمجتمع المتطور مجتمع ذو أبعاد ثلاثة، أما المجتمع السكوني فهو مجتمع مسطح ذو بعدين.

وأية مواجهة أو احتكاك بين مجتمعين من هذا النوع، ستنتهي بسيطرة المجتمع ذي الأبعاد الثلاثة وبقهره المجتمع المسطح ذي البعدين.

ولكي يريحنا التنزيل الحكيم من هذا الأمر، فقد بيّن لنا أن المجتمع السكوني ذا البعدين لا يكون إلا في الجنة فقط حيث هو الغائية النهائية بذاته، أما ما عدا ذلك من مجتمعات دنيوية، فيجب أن تكون ثلاثية الأبعاد، والويل لها إن أهملت أحد هذه الأبعاد، فلا يبقى لها مكان تحت الشمس، وتفقد الغائية الدنيوية كل معناها.

هنا نصل إلى سؤال: فما هو وضع المجتمعات العربية حالياً؟ والجواب، إنها مجتمعات مسطحة ذات بعدين، بعد الكينونة لأنها موجودة فعلاً، وبعد السيرورة لأنها ما زالت موجودة تاريخياً. أما بعد الصيرورة عندها فمفقود، فقدت معه الغائية في الحياة الدنيا، وأصبحت مجتمعات ضعيفة ذليلة، تستمد قواها من نقاط تطور لحضارات أخرى تسير على محور البعد الثالث.

كيف أخذت الثقافة العربية (الإسلامية والقومية والماركسية والليبرالية) البعد الثالث بكامله من الثقافات الأخرى؟

١ ـ الصيرورة العلمية: كل الاكتشافات العلمية منذ قرون في الطب والهندسة والفيزياء والكيمياء والرياضيات هي من نتاج الآخرين. نحن لسنا منتجين للمعرفة بل مستهلكين لها، طالما أننا نأخذ معارفنا من ثقافات أخرى غير ثقافتنا، ولا يغرنك عدد الجامعات وأعداد الخريجين، فجامعاتنا تلقن المعرفة لطلابها تلقيناً لكنها لاتعلمهم كيف ينتجونها.

٢ ـ الصيرورة التكنولوجية: في هذه الصيرورة حّدث ولا حرج. فهي عندنا تكاد تكون صفراً، فنحن غير منتجين لها البتة، لأننا لم ننتج ـ وحتى لم نساهم في إنتاج ـ معارفها بالأصل. لقد غزتنا الصيرورة التكنولوجية حتى غرف نومنا وحماماتنا.

فالكمبيوتر والطائرة والسيارة والكهرباء وتنقية المياه والطرق والجسور والأبنية الحديثة والتلسكوب والأجهزة الطبية المعقدة والعتاد العسكري كلها ليست من نتاجنا، لأن الصيرورة العلمية مفقودة عندنا بالأصل، وبالتالي فإن الصيرورة التكنولوجية مفقودة أيضاً.

هذه المستويات من الصيرورة جاءتنا كما هي من الثقافات الأخرى، وعلينا أن نأخذها سواء برضائنا أم رغم أنوفنا، لأن الحياة أصبحت بدونها مستحيلة. لقد أخذنا بعدنا الثالث وصيرورتنا من ثقافات أخرى، وما زلنا نعيش عالة على هذه الثقافات.

٣ ـ الصيرورة في العلوم الإنسانية: وهنا ثالثة الأثافي وآفة الآفات. لأن هذه العلوم تبحث في الإنسان ذاته، في دوره التطبيقي وسلوكه، ونحن ما زلنا في هذا كله ذوي ثقافة مسطحة.

يقسم الدارسون العلوم إلى قسمين: طبيعية وإنسانية. ثم يقسمون العلوم الطبيعية إلى قسمين: أساسية بحتة وتطبيقية. لكن هذا كله في رأينا تقسيم اصطلاحي لتسهيل الدراسة والتصنيف ووضع التعاريف.إذ لكل علم وجهان، وجه أساسي بحت يبحث في ماهيته، ووجه تطبيقي يبحث في آثاره وتأثيره. ومن هنا نرى أن الرياضيات والفلسفة هما العلمان الأساسيان الوحيدان حيث الفلسفة تبحث في المفاهيم والرياضيات تبحث في الأدوات، وكل ما عداهما من علم نفس ومنطق واجتماع واقتصاد وتشريع وسياسة وعلم زمان ومكان (تاريخ وجغرافيا)، إنما هي علوم تطبيقية.

فلننظر ماذا حدث ويحدث فعلاً في أقسام واتجاهات المجتمع العربي، على ضوء ما حدث ويحدث فعلاً في الصيرورة بالعلوم الإنسانية:

القسم الأول: وهو الذي يحمل ثقافة إسلامية في العلوم الإنسانية، ويدعو في طروحاته إلى أن هذه الثقافة التي تشكلت معارفها خلال سيرورة وصيرورة القرون الهجرية الأولى هي الأساسية والثابتة، والتي لا يجوز عند أهل هذا القسم إخضاعها لقوانين السيرورة والصيرورة، ومن هنا نجدهم يقيمون ويقيسون السياسة والاجتماع والقانون والحلال والحرام بمقاييس تلك الثقافة ـ الأساس، لتصبح ثقافتهم في نهاية القرن العشرين ثقافة مسطحة ذات بعدين، ثبت فيها التاريخ وألغيت الصيرورة، وليقيموا طرحهم السياسي على أساس حاكمية الله، ثم

يعتبرون أنهم يمثلون الله في حاكميته، رغم أن الله كينونة مطلقة، بينما هم كينونة وسيرورة وصيرورة.

لقد انطلق الطرح التراثي من مبدأ «الحفاظ على التراث» و«الحفاظ على الهوية» فأهمل العلوم الإنسانية ولم يعبأ بالفلسفة وعلومها التطبيقية، ورفع شعار من تمنطق فقد تزندق، واستحكم العداء وتأصل بين الفلسفة والطروحات الإسلامية، حتى صار التفلسف إسفافاً، رغم أن الفلسفة الإسلامية لم تزدهر إلا في العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية.

ونحن نرى بوضوح فقدان البعد الثقافي الإنساني المعاصر في هذه الطروحات، يتجلى، كمثال، عِداءً بين الفقه الإسلامي والقانون المدني، مما جعل علوم النفس والإحصاء والاجتماع والاقتصاد لا تعني شيئاً عند أصحاب الطرح الإسلامي، الذين انعدم عندهم البعد الثالث، ويحاولون مع ذلك لاهثين الحفاظ على كينونة وسيرورة بلا صيرورة، بعد أن أوقفوا التاريخ وصيرورته عند لحظة معينة هي القرون الثلاثة الأولى، التي جعلوها أساساً يقيسون عليه كل ما بعدها. فغدت الثقافة العربية الإسلامية هشة ضعيفة يستحيل صمودها أمام ثقافات الأبعاد الثلاثة.

كما نرى بوضوح أيضاً كيف يتخبطون محاولين الحفاظ على هذه الثقافة:

أ ـ بالتركيز وبشدة على الشعائر (إقامة الصلاة/ الصيام/ الحج)، علماً أن هذه الشعائر ثابتة لا تدخل في الثقافة وإنَّما تحدد هوية الانتماء إلى الرسالة المحمدية، وأن ما يدخل في الثقافة هو التشريع وحقوق الإنسان.

ب ـ بإضافة أمور على الشعائر بدعوى أنها ثابتة كالحجاب الشرعي، علماً أن الحجاب أعراف وتقاليد لا علاقة له لا بالإسلام ولا بالإيمان، ومع ذلك فقد جعلوا منه شعاراً سياسياً.

ج ـ بتغييب الحرية الإنسانية وحقوق الإنسان في طروحاتهم، وبتجاهل وتغييب النظريات الاقتصادية بكل فروعها وتفريعاتها.

د ـ بطرح شعار حاكمية الله، الذي ألغى بدوره كل مفهوم للخيار الإنساني.

هذا كله نفى الغائية بشكل كامل، وألغى بعد الصيرورة التاريخية بنفيه التاريخ، سواء في ذلك الحركات الإسلامية السياسية والمؤسسات الدينية. فالفرق الوحيد بين هذه وتلك هو شعار حاكمية الله، فالمؤسسات الدينية تخضع للسلطة السياسية

تحت شعار طاعة أولي الأمر، والحركات السياسية تريد السلطة تحت شعار حاكمية الله.

وإذا سألتهم عن الغاية من هذا كله، والغائية عندهم منفية أصلاً، فالجواب هو: الآخرة. وكأن الغائية الدنيوية لا محل لها في طروحاتهم. لكن أطرف ما في الموضوع هو موقفهم من الصيرورة الغربية في العلوم التكنولوجية، التي قبلوها على مضض، بعد أن أمضوا قرناً كاملاً يناقشون خلاله مشكلة كبيرة عندهم هي: هل هذه التقنيات (كالبنطلون والراديو والتلفون والتلفزيون) حلال أم حرام.؟

إن الدنيا مزرعة الآخرة، وكما أننا نؤمن بالثواب والعقاب ويوم الحساب في الآخرة، ونؤمن بأنه لا دنيا بلا آخرة، كذلك نؤمن بأنه لا آخرة بلا دنيا. وكما نقول بأن الآخرة هي غاية الصيرورة الكونية، كذلك نقول بأن الغاية الدنيوية في الحياة الدنيا هي أساس الآخرة. لكن ما هي هذه الغاية الدنيوية؟

الغاية الدنيوية هي عبادة الله، التي يحكمها قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾، الذاريات ٥٦[٨]. وحرية الناس في عباديتهم لله يطيعونه بملء إرادتهم، ويعصونه بملء إرادتهم، وهي أخيراً التحرر من القسر والجبر والإكراه.

ولاشك بأن مستويات الطاعة والمعصية متفاوتة بين العباد بحسب تفاوت هامش الحرية عندهم، مما يخلق تنوعاً نلحظه بوضوح، كما لاشك بأن للتكنولوجيا وتقدمها أثراً واضحاً في توسيع هامش الحرية والاختيار الإنساني، كالتقدم في حقل المواصلات الذي زاد في حرية الانتقال عند العباد، فزاد بالتالي هذا التنوع بينهم، تأكيداً لقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ هود ١١٨. ولقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ**﴾ الأنعام ١٦٥. ولقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ...**﴾ النحل ٧١. وصدق الله العظيم.

إن الثقافة ذات البعدين، التي لا تحوي بعد الصيرورة الثالث، هي ثقافة مغلقة بالضرورة، لأنها تتبنى وتعيش ثقافة أشخاص عاشوا في التاريخ، فتتجسد فيها عبادة الفرد وتختزل الإنسانية في شخص أو في جماعة أو في جيل. والإنسان الذي يحمل مثل هذه الثقافة،إنسان مستبد بالضرورة. إذ لا يمكن لثقافة من هذا النوع أن تستمر إلا

بالقوة وبالعنف وبالإكراه،لأنها تنفي الصيرورة التاريخية وتغيب العقل وتصادره. وما الكتب التي نقرؤها عن منكر ونكير وعذاب القبر وأهوال الساعة إلا وسيلة إرهاب ومصادرة للعقل، ولم نر شعباً يخضع لممارسات الإرهاب بنوعيه الفكري والمادي، كالشعب العربي الإسلامي، الذي غاب تحت وطأة هذا الإرهاب عن ساحة الفعل الإنساني وما زال.

ولا يغرنك ما نراه ونسمعه اليوم، ويطلقون عليه شعار الصحوة الإسلامية، فهو مؤشر صريح على استمرار الغفوة. لأن أي صحوة وأي ثورة ثقافية لابد أن تبدأ بصحوة وثورة في الفكر، تغير المفاهيم وتعيد صياغتها، وتدعو الى ترك المفاهيم التي عاشت ضمن خبرات زائلة.

كما لا يغرنك أيضاً أن ترى كتب التراث تعاد طباعتها بأغلفة براقة أنيقة، ولا تغرنك أعداد خريجي الجامعات الأجنبية في العلوم والتكنولوجيا، لأن البعد الإنساني عندهم غائب، فأنت ترى طبيباً تخرج من بريطانيا مثلاً، لكنه ما زال في الوقت نفسه يحدثك بكل جدية عن أنكر ونكير، وعن الشجاع الأقرع الذي يتكفل في القبر بتمزيق من يبول واقفاً، وعن أن الحكمة الإلهية من خلق المرأة تنحصر في أنها فتنة شيطانية للرجل، وأن معظم أهل النار من النساء، ويحكي لك بكل ثقة عن أن مرتبة الولاية أعلى عند الله من مرتبة النبوة، وأن الولي الفلاني قدس الله سره تحدث مع أساطين البيت الأبيض من تكة سرواله، وأن الديمقراطية فخ من أفخاخ شياطين الإنس والمؤمن بها ضال كافر، وأن حرية الرأي تفتح أبواب الإباحية، وأن احترام الرأي الآخر يفسح المجال للملحدين أن يعبروا عن رأيهم.

القسم الثاني: وهم الليبراليون الذين، على عكس أهل القسم الأول تماماً، نبذوا الثقافة التاريخية للأمة برمتها، وقصوا جذور تراثهم التاريخي، وأخذوا البعد الثالث في العلوم الإنسانية برمته كما هو من الغرب. أي أنهم قاموا بعملية تهجين، فألصقوا دون أي إبداع تطوراً وصيرورة غربية إلى كينونة وسيرورة تاريخية عربيتين، رغم ما سلف وقلناه عن استحالة فصل أحد الأبعاد الثلاثة عن الآخر، ويستوي في هذا القوميون من هذا القسم والوطنيون المحليون منه.

القسم الثالث: وهم الاشتراكيون الماركسيون، الذين أخذوا نظرية ماركس في التاريخ، بعيداً عن جدل الإنسان والفكر الإنساني والمجتمعات الإنسانية، وحاولوا

تطبيقها كبعد ثالث للثقافة العربية. وكان أول ما تم تبنيه من هذه النظرية هو الالحاد، وكأن الالحاد غاية في ذاته وصيرورة في ذاته.

القسم الرابع: القوميون الذين أخذوا البعد الثالث من ثقافات غربية وشرقية مختلفة، حيث نجد فيهم الليبرالي والماركسي، لكنهم لم يهتموا بالإسلام أبداً، إذ تركوا هذه المهمة للمؤسسات الدينية.

لقد حقق هؤلاء إنجازات إيجابية فعلاً، كالاستقلال، وكان مصدر قوتهم يكمن في البعد القومي العربي، وهو بعد مادي موجود على أرض الواقع، لكن الصيرورة بقيت غير موجودة. أي بقيت ثقافتهم مسطحة ذات بعدين، فلم يقدموا أي تصور للتشريعات المستقبلية وللعلاقات الإنسانية، وبقي مفهوم الحرية مفهوماً ضبابياً.

ولما كان بعد الصيرورة يحمل مفهوم التطور المتراكم (إلغاء مفاهيم/ إضافة مفاهيم/ تطوير مفاهيم)، فقد كان لابد من أن تظهر حاجتنا الشديدة إلى فلسفة عربية إسلامية معاصرة، وإلى علم كلام معاصر، لتفعيل هذا البعد الثالث، الذي هو كما سبق وقلنا مناط الفعل الإنساني ومناط الإرادة الإنسانية ومناط الإبداع للعقل الإنساني.

من المعروف أن الفلسفة أم العلوم، وأنها العلم الذي يهتم بالكليات وبالمفاهيم العامة، لكن هذا العلم توقف فتوقفت معه الثقافة العربية منذ ابن رشد، بل قل منذ الغزالي الذي كتب «تهافت الفلاسفة» وسمي بحجة الإسلام. إن في كل حضارة جانباً ذا طابع إنساني عام، لا يكون وقفاً على شعب بعينه أو ثقافة بعينها. فقد كانت الرياضيات مثلاً، تعني العمليات الحسابية الأربع، لكن التطور التاريخي أضاف إليها الهندسة التحليلية والتحليل الرياضي والمصفوفات والمجموعات، ولم تلغ هذه الإضافات العمليات الحسابية الأربع، بل راكمتها وأصبحت أكثر قدرة على فهم أغوار الوجود.

فإذا أخذنا مستوي الكينونة ـ الصيرورة ـ، دون بعد السيرورة فهذا يعني أننا نلغي الزمن (التاريخ) ونوقفه، أي أننا أخذنا كان وصار، بدون سار(السيرورة).

مثل هذه الحالة نجدها واضحة في قصة أهل الكهف بقوله تعالى:

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى * وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا * هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ

﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا * وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا * وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا * وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوْ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا * وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا * إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا * وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ الكهف ١٣ - ٢١.

لقد دعا الفتية المؤمنون بالله قومهم إلى الحق، فاضطهدوهم، فهربوا إلى الكهف حيث ناموا ثلاثمئة عام، أي توقفت السيرورة (الزمن) بالنسبة إليهم، لكنها بقيت سارية على باقي الناس، ولما أفاقوا وجدوا أن ما هربوا به أصبح شائعاً (صيرورة) مع مسيرة الزمن. لكنهم لم يستطيعوا أن يتأقلموا مع الوضع الجديد فماتوا.

إن في هذه القصة القرآنية خير رد على من يقول بأن جيل الصحابة جيل مثالي لا ثاني له. لهؤلاء نقول: إنه جيل مثالي ورائع حقاً بسيرورته وصيرورته التاريخية في زمانه، ولكن لو أن الله تعالى بعث الصحابة اليوم، لما استطاعوا أن يفعلوا لنا شيئاً، إنما نستطيع نحن أن نفعل لأنفسنا، لأننا كأبناء سيرورة وصيرورة القرن العشرين، أقدر على فهم محيطنا ووجودنا منهم. وهذا لا يعني أبداً أننا أفضل منهم إيماناً وتقوى وإنسانية، بل يعني أننا أفضل في معالجة أمورنا بأنفسنا، وأفضل في فهم مشاكلنا وفي معالجتها.

ولعل أوضح مثال عن الكينونة ـ الصيرورة بعيداً عن السيرورة، هو أفلام الصور المتحركة التي تضحك الكبار والصغار. وقصص الخيال العلمي التي تدهشهم جميعاً على حد سواء.

فالصور المتحركة الهزلية، تفترض الكينونة كما هي واقعاً. لكنها تتلاعب بخط الصيرورة فترسمه بشكل كاريكاتوري يثير الضحك، متجاهلة قوانين الزمان والمكان على محور السيرورة وهي تعرض أحداثاً لا تسمح هذه القوانين لها بأن تحصل في الواقع، كأن يدخل النمر الوردي في آلة لتجفيف الملابس المغسولة، ثم يخرج على شكل كرة من الفرو الناعم، بعد أن تم تجفيفه تماماً.

أما قصص الخيال العلمي، فترسم صيرورات للمخلوقات والمخترعات دون أن تشرح كيف تم ذلك على مدرج السيرورة، كأن تحكي لنا عن إنسان كبر رأسه على حساب جسمه كناية على تضخم دماغه، استغنى عن التخاطب باللسان واللغة، إلى التخاطب بالتخاطر والأفكار، ينتقل بين كواكب الكون ونجومه عبر أنبوب من الأشعة، تحلله في محطة الانطلاق ثم تنقله إلى محطة الوصول لتعيد تركيبه هناك كما كان في أقل من جزء من الثانية. أي قبل أن يرتد إليه طرفه.

أخيراً، إذا أخذنا مستوي الصيرورة مع السيرورة، وأهملنا الكينونة، فنحن أمام حالة لا يمكن وجودها على أرض الواقع، ومحاولتنا هذه محاولة تجريدية عقلية بقصد الدراسة لا غير. كأن نقصد دراسة خط سير التاريخ والغائية التاريخية معتبرين أن الكينونة نقطة. أو نقصد دراسة تطور العلوم، فنضع للطب تاريخاً وللفيزياء والمواصلات تاريخاً ولنشوء الدول والفقه تاريخاً.. وهكذا. ومن هنا نفهم لماذا شغل القصص القرآني نصف التنزيل الحكيم، لأن فيها تطور التشريع والأخلاق والتوحيد، وهي أهم نواحٍ تهم الإنسانية الواعية بمختلف أشكالها.

○ ○ ○

الكينونة والصيرورة في التعامل مع التنزيل الحكيم

جاء التنزيل الحكيم وحياً من الله تعالى على قلب رسوله الأعظم (ص)، وفيه النبوة والرسالة. كما جاء ختماً لرسالات الإسلام التي تراكمت وتطورت عبر أنبياء الله ورسله إلى الناس جميعاً. هذا الإسلام بدأ بنوح وأكمل وختم بمحمد، عليهما صلوات الله، بعد أن نضجت المعارف ونضج التشريع ونضجت البشرية الإنسانية نفسها، فأصبحت تستطيع الاعتماد على نفسها بالعقل والتجربة دونما حاجة بعد النبي الخاتم الى أي وحي. حيث أصبحت الجامعات ومعاهد البحث العلمي ورثة النبوات (الشهداء) ومجالس التشريع والبرلمانات ورثة الرسالة أي انتهى بختم النبوة عهد الوصاية الخارجية على الإنسانية وعهد وصاية رجال الدين أو الأئمة.

نحن نشهد أن لا اله إلا الله شهادة شاهد لا شهادة شهيد، وهذه هي مسلَّمة الإسلام. ونشهد أن محمداً رسول الله شهادة شاهد لا شهادة شهيد، وهذه هي مسلَّمة الإيمان، ونؤمن بأن التنزيل الحكيم وحي من الله بالنص والمحتوى من أوله إلى أخره. ولهذا وجب أن يحمل خاصية تميزه عن باقي الرسالات والنبوات التي سبقته، خاصية تكون في ذاته لا في غيره، هي أنه الوحي الأخير الخاتم. فإذا وجدنا هذه الخاصية قلنا أنه مقدس. ولكن ما هي القدسية؟

نفتح التنزيل الحكيم فنقرأ أن لله اسماً حسناً هو القدوس أي القادر على الإحياء. ونقرأ قوله تعالى: ﴿**وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ..**﴾ البقرة ٨٧. ولما كان إحياء الموتى بإذن الله هو أحد البينات التي أوتيها عيسى. فنحن نفهم أن المقدس هو الحي، ونفهم أن أي نص حي يحمل صفة الحياة هو نص مقدس. والتنزيل الحكيم نص مقدس لأنه يحمل صفة الحياة، ولأنه جاء لأحياء عاقلين لا لأموات. إذا نظر فيه كائن إنساني يخضع للسيرورة والصيرورة في لحظة زمانية ومكانية ما، رآه كما لو أنه جاء لجيله ولوقته، أي كما لو أنه نزل البارحة.. لماذا؟

لأن التنزيل الحكيم كينونة في ذاته فقط، جاء من عند إله هو كينونة في ذاته، ولا يفهم إلا من خلال الكون بموجوداته وظواهره، ومن خلال أسمائه الحسنى المتجلية في هذه الظواهر وتلك الموجودات. وهذا يعني أن الكون ككل، لا يحيط به الا الله وحده، وأننا نستطيع الإحاطة به تدريجياً من خلال الصيرورة المعرفية النسبية المتحركة.

إن الغاية من المعرفة هي الاقتراب من الله معرفياً، وليس الوصول إليه. ومن أجل هذا الاقتراب نقوم بتسخير كل ظواهر الطبيعة لنا تدريجياً، سواء في الخير أو في الشر. والتنزيل الحكيم بما هو كينونة في ذاته، لا يحيط به كله إلا الله وحده، لأن اعجازه في ذاته.

من هنا نأتي الى القول بأنه لا يمكن لأحد، بل لا يجوز له، أن يملك الإدراك الكلي للتنزيل الحكيم في كلياته وجزئياته، حتى ولو كان نبياً ورسولاً، لأنه يصبح بذلك شريكاً لله في علمه الكلي، وشريكاً لله في كينونته بذاته، تعالى الله عما يصفون. فإذا كان الرسول يعلم كل التنزيل بكلياته وجزئياته والاحتمالات الكلية لتأويله واجتهادته فهذا يعني أنه شريك لله في المعرفة سبحان الله عما يصفون أو أنه هو المؤلف للتنزيل وهو بريء من هذه التهم التي تلصق به بشكل غير مباشر من قبل العلماء الأفاضل والمؤسسات الدينية حيث وقعوا في المعضلة التالية: يقولون عن التنزيل قال الله ويشرحونه كما لو أن محمداً (ص) هو المؤلف.

ولكن ما هي المؤشرات التي تدلنا على أن التنزيل كينونة في ذاته؟ أقول: ثبات النص.. وبتعبير آخر ثبات الذكر في صيغته اللغوية المنطوقة. فالتنزيل الحكيم بصيغته اللغوية المنطوقة اليوم، هو ذاته التنزيل الحكيم بصيغته اللغوية المنطوقة في القرن السابع، وهو ذاته التنزيل الذي أنزل على قلب الرسول العربي، والذي كان الرسول مبلغاً أميناً ودقيقاً وحريصاً في إيصاله وإبلاغه للناس كما نزل حرفياً. لأن النص اللغوي المنطوق للتنزيل هو الشكل الثابت فيه، الذي لا يخضع لا للصيرورة ولا للسيرورة، ولهذا يقول سبحانه ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ الحجر ٩. ونلاحظ أنه قال «الذكر» ولم يقل الكتاب أو القرآن أو الفرقان[٩].

قلنا أن التنزيل الحكيم كينونة في ذاته، فما هو التنزيل الحكيم لنا؟ أي كيف يقرأ الإنسان والمجتمعات الإنسانية التنزيل الحكيم، وهي نفسها أسيرة السيرورة والصيرورة؟

وهل يستطيع القارئ، وهو أسير سيرورته وصيرورته، أن يقرأ ويفهم التنزيل الحكيم إلا من خلال سيرورته وصيرورته المتحركة دائماً والمتغيرة أبداً؟

إن القرن السابع هو غير القرن العاشر وغير القرن العشرين وغير القرن الأربعين، وأهل هذه القرون يختلفون بعضهم عن بعض في مستوى معارفهم وأدواتهم المعرفية ومشاكلهم الإجتماعية والاقتصادية والسياسية وإشكالياتهم المعرفية، وكلٌ سيقرأ التنزيل ضمن هذه المستويات والمشاكل والاشكاليات التي تخصه، فيجد فيه أشياء لم يجدها غيره، ويفهم منه أشياء لم يفهمها غيره. وهذا يثبت أن التنزيل يحمل صفة الحياة، وانه كينونة في ذاته، وأنه سيرورة وصيرورة لغيره، وهذا ما نعنيه دائماً حين نتحدث عن ثبات النص وحركة المحتوى والجدل بين النص والمحتوى.

إن ما يراه الإنسان وما لا يراه، وما يفهمه وما لايفهمه في التنزيل الحكيم، تحدده الإشكالية التي هو بصدد حلها، والنظام المعرفي (المستوي المعرفي) المتبع في حل هذه الإشكالية. من هنا فإن التنزيل الحكيم يحمل دائماً صفة القراءة المعاصرة. فأنت حين تقف كقارئ في نقطة معينة من التاريخ، منطلقاً من نظام معرفي معين، حاملاً إشكاليات إجتماعية ومعرفية معينة، ستفهم من التنزيل ذي النص اللغوي الثابت أموراً، سيفهم غيرك غيرها مع تغير إحداثياته ومنطلقاته. هنا فقط نستعمل المنطق (قوانين العقل).

فالذي استعمل العمليات الحسابية الأربع في تطبيق أحكام الإرث مثلاً، استعمل المنطق ضمن هذه الأرضية المعرفية. والذي يحاول اليوم تطبيق أحكام الإرث ذاتها الواردة في آيات التنزيل ذاتها، مضيفاً الى العمليات الحسابية الأربع التحليل الرياضي والهندسة التحليلية والزمر والمجموعات (الرياضيات الحديثة)، فقد استعمل بدوره المنطق ضمن الأرضية المعرفية الجديدة. وهذا لا يعني أبداً أن الأول بلا عقل والثاني عاقل، ولا يعني أبداً أن الأول غبي والثاني عبقري، أو أن الأول منافق والثاني تقي ورع.

وهذا ينطبق على من نظر الى الكون بعينه المجردة فرآه مكوناً من أربعة عناصر هي الماء والتراب والهواء والنار، ثم على من نظر إليه بالمجاهر المكبرة ومخابر التحليل، فتجاوز ما رآه الأول، وتوصل الى أن الكون مؤلف من عناصر أولية من الهيدروجين الى الاورانيوم، لقد استعمل كلا الرجلين المنطق فيما توصلا إليه، لكنهما بالمحصلة

توصلا الى نتيجتين مختلفتين، لأن المستوى المعرفي عند الأول أضيق وأخفض منه عند الثاني، ولا يضير أحدهما أن نجده يشترك في العديد من جوانب الاستنتاج مع الآخر، لأن المعرفة الإنسانية تحمل صفة التطور والتراكم.

فإذا نحن تعاملنا مع التنزيل الحكيم على هذا الأساس، استطعنا حل المشكلات المعضلة في الإسلام، كإشكالية الفقه في التشريع، والإشكالية الفلسفية في علم الكلام. إننا بحاجة الى فلسفة إسلامية معاصرة ترقى الى كل الطروحات الفلسفية المعاصرة أولاً، وبحاجة الى فقه إسلامي معاصر ثانياً، والى ارتقاء في مجال التشريع لا في مجال الشعائر ثالثاً، وبهذا تنحل إشكالية الحرية والدولة والمجتمع والتقدم والديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني. نحن بحاجة الى وضع أسس جديدة لعلم الكلام، وأسس جديدة للفقه، ولا يغرنك شعار باب الإجتهاد المفتوح فهو شعار تسويقي بحت، لأننا نتحدث عن إعادة تأصيل الأصول بتقديم مفاهيم جديدة (new concepts) لآيات الأحكام مثل نظرية الحدود في التشريع وفكرة أن السنة القولية ليست وحياً وفكرة أن الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات وفكرة أن القياس هو بتقديم البينات المادية الإحصائية لا بقياس شاهد على غائب(١٠).

ينتج لدينا طبقاً لما طرحناه سابقاً، قاعدة أساسية هي أن الاجتهاد يكون في النص المقدس حصراً(١١).

أما القول بقاعدة لا اجتهاد فيما ورد فيه نص، فهو ليس عندنا بشيء. فإن قال قائل: اجتهد خارج النص، أقول: ولماذا أجتهد إن كان لا يوجد نص؟ فمع عدم وجود النص يستطيع المشرع أن يشرع ما شاء. وبهذا فقط تصبح لدينا فلسفة إسلامية جديدة، وفقه إسلامي جديد، ونضمن الاستمرارية التاريخية وعدم الانقطاع بيننا وبين الأجيال السابقة عبر شعار لا إله إلا الله محمد رسول الله والمثل العليا والشعائر الثابتة كما وردت عن النبي العربي (ص)، أما ماعدا ذلك من معاملات وتشريع، فلا حاجة لأن يكون هناك بالضرورة تطابق بين ما نحتاجه اليوم وما كان سائداً في العصور السالفة. لأن صحة الاجتهاد تحدده المصداقية بين الاجتهاد والواقع، فالاجتهاد صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي، وبعبارة أخرى، بمقدار فهم قارئ النص المجتهد للواقع الموضوعي في لحظة القراءة التاريخية. ومعيار الفهم والمصداقية هذا

هو الذي يحدد صحة القراءة أو خطأها، ودرجتها من الصواب والخطأ. وهذا أيضاً ما يحدد نجاح أو فشل أي برلمان في تشريعاته فكلما كانت التشريعات متطابقة ومتجاوبة مع الواقع الموضوعي كان البرلمان ناجحاً في تشريعاته انطلاقاً من فهمه الصحيح للواقع المعاش.

فالمنطق وحده لا يكفي، لأن النتيجة المنطقية قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة مع أنها منطقية في الحالتين. وقواعد اللغة بنحوها وصرفها لا تكفي، فقد يستطيع إنسان إعراب آية من التنزيل، ويبقى فهمه لها غير متطابق مع الواقع. وهذا يقودنا إلى عقم منهج تدريس اللغة العربية عندنا، الذي يتم فيه فصل النحو والصرف والإعراب والقواعد عن الدلالة. فالإعراب هو الشكل، أما مضمون ومعنى الخبر الذي يريد المتكلم أن يبلغه للسامع فهو البلاغة. والبلاغة ليست جمالاً بل هي إيصال للمعنى المطلوب بأوجز الطرق وأفصحها، وهو ما سنراه في البحث في آيات الإرث.

بعد هذا التفصيل في القول عن السيرورة والصيرورة الإنسانية، وعن الكينونة في التنزيل الحكيم، نفهم أن صاحب الحق الوحيد في إظهار مصداقية كلام الله هو الخط الكامل للسيرورة والصيرورة الإنسانية كلها، منذ آدم والى أن تقوم الساعة. وهذا ما يعبر عنه قوله تعالى: ﴿**قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُروا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾ آل عمرن ١٣٧. وقوله تعالى: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ**﴾ العنكبوت ٢٠.

ليس التاريخ العربي وحده، ولا الدولة العربية الإسلامية، ولا الفقهاء، ولا الصحابة والتابعون، بقادرين على إظهار مصداقية كلام الله وتنزيله، لأنهم جمعياً مجرد نقاط أو محطات على مسار التاريخ العربي الإسلامي، ومجرد نقاط أو محطات أصغر على مسار التاريخ الإنساني. إن دراسة التاريخ الإنساني، والنظر في خط سيره بمختلف المستويات هي وحدها التي تظهر لنا ولغيرنا مصداقية التنزيل الحكيم.

وهذا يقودنا الى وجوب التفريق بين (كلام الله) و(كلمات الله). فالتنزيل الحكيم هو كلام الله غير المباشر، الذي نزل به جبريل على قلب الرسول العربي (ص) صوتاً ولفظاً وذكراً ولغة. أما كلمات الله فهي الوجود بفرعيه الكوني والإنساني، وهي القوانين الناظمة لهذا الوجود بفرعيه أيضاً. فمن فهمنا لكلمات الله نفهم كلامه. أي

أن مصداقية كلام الله (الرسالات السماوية) لا تظهر إلا في كلماته (الوجود الموضوعي الكوني والإنساني)، وما علينا لنفهم كلامه إلا أن ندرس كلماته في الوجود الكوني والإنساني بسننه وقوانينه. لكن فهمنا لهذه السنن والقوانين يخضع للسيرورة والصيرورة، وعليه نقول إن فهمنا لكلام الله بالتالي فهم متطور غير ثابت، بينما كلام الله ثابت في كينونته كنص.

○ ○ ○

كيف نفهم السنة النبوية؟

فإذا فهمنا ماسبق كله حق الفهم، انحلت أمامنا أكبر إشكالية على الإطلاق، هي إشكالية تعريف السنة النبوية وتعاملنا معها ضمن مفهوم جديد، وفهمنا للجيل النبوي ثم لمرحلة تأسيس الفقه الإسلامي في القرن الثاني الهجري، وطريقة تعاملنا معه.

فمحمد بن عبد الله (ص) إنسان بشر، له بعد إضافي يميزه عن باقي البشر هو الوحي، تماماً كقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ**﴾ الكهف ١١٠، فصلت ٦. أوحي إليه التنزيل الحكيم نصاً ومحتوى، فبلّغه للناس كما وصله تماماً، وكان شديد الحرص على إبلاغه بشكل علني (البلاغ المبين). فالبلاغ هنا هو التوصيل والمبين هو العلني وهو عكس المكتوم. نفهم هذا بدلالة قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ...**﴾ آل عمران ١٨٧. وبهذا الوحي تلقياً وتوصيلاً، أصبح محمد النبي (ص) رسولاً، ولولا هذا التنزيل وهذه الرسالة لما سمعنا به، ولبقي ليس ثمة ما يميزه عن باقي الأنبياء الذين سبقوه وجاء خاتماً لهم.

فإذا نظرنا في سيرة الأنبياء الرسل السابقين لمحمد، وجدنا أن نبواتهم وأدلتها من معجزات وكرامات، جاءت مستقلة عن رسالاتهم التي حملوها من ربهم الى الناس. أما النبي محمد (ص) فقد جاءه الوحي بالتنزيل متضمناً نبوته مع أدلتها ورسالته المطلوب تبليغها للناس معاً. ومن هنا فنحن لا نجد في التنزيل الحكيم أمراً بطاعة محمد البشر الإنسان، ولاأمراً بطاعة محمد النبي، بل نجد أكثر من أمر بطاعة محمد الرسول.. لماذا؟ لأن الطاعة لا تجب إلا للمعصوم، ومحمد الإنسان ليس معصوماً، ومحمد النبي ليس معصوماً، ومحمد الرسول هو المعصوم في حدود رسالته حصراً الموجودة في التنزيل، وأدلتنا من التنزيل والأخبار أكثر من أن تحصى.

ثمة أمر إضافي هام آخر، هو أن النبوة تحتمل التصديق والتكذيب، فهي من حقل (يكون أو لا يكون) أما الرسالة فتحتمل الطاعة والمعصية باعتبارها من حقل (أقبل أو لا

أقبل). ومن هنا نجد أن النبي حين يبلّغ للناس مثلاً ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ الحج ١. أو يبلّغ مثلاً ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ يكون جواب السامع إما «صدقت» أو «كذبت». أما حين يبلغ الرسول: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فلا محل هنا للتصديق والتكذيب، وعلى السامع إما أن يقبل ويطيع، أو أنّ لا يقبل ويعصي.

أما الاستعانة بأفعال الرسول وأقواله، والتأسي الحسن بما كان يقول ويفعل، فهو في أنه تعامل مع التنزيل الحكيم من خلال السيرورة والصيرورة التاريخية البحتة للعرب في شبه جزيرتهم، أي في حدود التاريخ والجغرافيا، ضمن مستواهم الإجتماعي والمعرفي، وضمن الإشكاليات المطروحة أمامه، بحيث أسس دولة مركزية، وحقق قفزة نوعية؛ أي أنه كان المرآة الصادقة الأولى لتفاعل التنزيل ككينونة في ذاته مع حقبة تاريخية زمنية معينة، ومجتمع معين قائم على أرض الواقع الإنساني الموضوعي المباشر. ومن هنا نصل الى القول إن الرسول (ص) لم يكن فيلسوفاً ولا رجل فكر، بل كان رجل دعوة جاءه الفكر من المطلق وطبقه في عالم نسبي محدود زمانياً ومكانياً. وكان حكيماً لأن الحكمة وحدها لاتحتاج الى وحي، ومن هنا أيضاً نصل الى القول بأن استنباط الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام يكون من التنزيل الحكيم حصراً، لا من أقوال الرسول الأعظم لأن هذا ليس من مهماته كرسول بالأصل. ولا من أقوال معاصري البعثة النبوية لأن هذا ليس مطلوباً منهم أصلاً.

العرب لم يكونوا أهل فلسفة أو أهل علوم كلام أو أهل رياضيات، كان دورهم أنهم تفاعلوا بكل بساطة مع التنزيل الحكيم، ففهموا بينات النبوة وأدلتها فيه، وعملوا بما بلغهم من أوامر ونواه، طبقاً لمداركهم وإشكالياتهم الاجتماعية بمختلف صورها القبلية والعشائرية والسياسية والإقتصادية، لذا فليس غريباً أبداً أن تكون السنة بمفهومها التقليدي والمرجعية الصحابية هي السلاح وهي المجن عند أعداء الفلسفة وعلم الكلام، وأعداء التطور وجميع العلوم الإنسانية الأخرى، يشهرونه في وجه كل من يحاول أن يعمل عقله. وهذا هو بالذات السلاح الذي أشهره الخليفة المتوكل في الانقلاب السني الكبير بوجه المعتزلة وعلماء الكلام والمنطق، حين صاح بهم قائلاً: ألا يسعكم ما وسع الصحابة؟

وهذا هو بالذات السلاح الذي يشهره اليوم «متوكلو» القرن العشرين، وهم

يصيحون بي على منابرهم: ألا يسعك ما وسع الصحابة؟ ولهؤلاء أقول بكل بساطة: كلا، لا يسعني!!

ومنذ ذلك الوقت.. وقت الخليفة المتوكل.. تم وضع الصحابة خارج التاريخ، وولدت مصطلحات «إجماع أهل السنة» و«إجماع الصحابة» و«عدالة الصحابة». وتمت فبركة الأحاديث النبوية التي تدعم ذلك كله. منذ ذلك الوقت، صار علماء السنة النبوية علماء السلطة، وأصبح الفقه والسلطة توأمين لا يفترقان، وأصبح الإرهاب ومصادرة العقل وتفويض الآخر بالتفكير هو الأساس، وغدت شعارات الردة والزندقة والهرطقة والخروج على الإجماع هي معايير التعامل مع الآخر حتى يومنا هذا. فتحولت الثقافة العربية الإسلامية بالتدريج، منذ عهد المتوكل، إلى ثقافة مسطحة لا محل فيها لبعد الصيرورة، والى ثقافة ضعيفة هشة لا تستطيع الصمود أمام ثقافات ذات ثلاثة أبعاد إلا بالقوة والعنف (أفغانستان) أو بمصادرة العقل (المؤسسات الدينية) التي لا تسمح لأحد أن يقول شيئاً إلا بموافقتها ومباركتها.

من هنا نفهم تفسير ومبرر هذا الجهد الهائل، الذي بذله فقهاء المؤسسة الدينية في حقل السنة النبوية حسب تعريفهم لها، وجمع الأحاديث النبوية التي تشكل ما يسمونه بالسنة القولية. ومن هنا نفهم الغاية من صرف الناس عن قراءة التنزيل الحكيم الى قراءة تفاسيره المأثورة والموروثة. ومن هنا نفهم أخيراً كيف وصلنا إلى الاعتقاد بأن السنة القولية وحي ثان، بدلاً من القول بأن الرسول الأعظم (ص) كان المجتهد الأول الذي صاغ للفكر المطلق الموحى إليه قالباً موضوعياً من خلال سيرورة وصيرورة تاريخية تحكم وجوده ووجود مجتمعه[١٢].

إن الإيمان بأن السنة القولية وحي ثان، يفترض لزوماً خلود هذه السنن القولية رغم متغيرات الزمان والمكان والسيرورة والصيرورة التاريخية، ويرفعها إلى مرتبة التنزيل الحكيم ذي الكينونة بذاته، تعالى الله عما يصفون، فيتحول التنزيل والسنة إلى دالات بلا مدلولات، والى شعارات على المنابر مفرغة من مضامينها، والى مجرد أصوات جميلة تتردد في الإذاعات، وفي الأفراح والأتراح، وفي الصلوات وعلى القبور.

إننا نعي تماماً جميع النتائج والمتواليات التي قاد إليها الاعتقاد بأن السنة القولية وحي ثان. بدءاً من علم طبقات الرجال وكتب التراجم وسلالم الجرح والتعديل، مروراً

بعدالة الصحابة والعصمة، وانتهاء بعبادة الفرد التي تجلت في دوران الأفكار حول الرجال وليس في دوران الرجال حول الأفكار، وفي تبني مقولة «يعرف الحق بأهله وبناسه» وترك مقولة الإمام علي كرم الله وجهه «إعرف الحق تعرف رجاله».

نحن ملتزمون كل الالتزام بالسنة النبوية بالمفهوم الذي نقدمه، وبالتأسّي بالرسول الأعظم، ضمن القواعد التالية، التي نعتبرها فيما يتعلق بالسنة قواعد لفقه إسلامي جديد:

١ ـ **السنة النبوية.** أي ما فعله وقاله وأقره النبي الكريم (ص) ليست وحياً. والاستشهاد بقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ النجم ٣،٤. هو استشهاد ليس على ما ينبغي. فالآية ٣ فيها وصف للرسول الأعظم، بأنه لا يتبع هواه فيما ينطق، والواو في مطلع الآية تربطها بما قبلها، فكأن الله تعالى يقول: ما ضل صاحبكم وما غوى، وكيف يضل ويغوي وهو ينطق بما يمليه عليه الوحي خارج سلطان هواه. أما الآية ٤ ففيها تأكيد يتضمنه النفي والاستثناء، بأن ما ينطق به من تنزيل هو وحي يوحى إليه، وليس من إملاء هواه. فالضمير هو في الآية ضمير معلوم يعود على القرآن المنـزل وليس على النطق المذكور فيما قبلها. علماً بأن سورة النجم جاءت في أوائل البعثة النبوية وكان وحي التنزيل هو المشكوك فيه ولم يكن هناك سنة نبوية إطلاقاً.

أما ما اشتهر عند بعض المفسرين من أن النبي (ص) ما كان ينطق إلا عن وحي، فوهم لا حجة لمن أخذ به(١٣).

وحتى لو صح خبر يثبت أن ثمة أشياء أوحيت الى النبي (ص) غير موجودة في المصحف المنـزل، فهذا لا يبيح لنا أن نسحب الوحي على كل ما نطق به الرسول وقاله وفعله وأقره، نقول هذا وأمامنا قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ**﴾ التحريم ٣.

نحن هنا أمام خبر قرآني نزلت آياته بعد إشكال عائلي عاشه النبي مع أزواجه (مارية/ حفصة/ عائشة/ زينب)، ليس هنا محل الدخول في تفصيله، في آخر الآية قوله تعالى: ﴿**...قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ**﴾، ولا ندري لماذا ذهب جميع المفسرين بلا استثناء الى أن الإنباء هنا هو الوحي، وانطلقوا في فهمهم من مسلّمة ترادفية هي أن

الإنباء وحي بالضرورة. بينما هناك احتمال آخر بأن يكون الإنباء إلهاماً وليس وحياً يحمله جبريل فيما يحمل من تنزيل.

لقد انصب اهتمام المفسرين جميعاً على الآية الاولى والثانية من سورة التحريم، بما فيهما من إشكاليات، وشغلهم عن الوقوف عند هذه النقطة من الآية الثالثة. لكننا نعود الى القول بأنه حتى لو صح خبر يثبت نزول الوحي بأشياء لم ترد في التنزيل الحكيم، فإن هذا لا يعطينا أبداً الحق في أن نعمم ذلك حتى يشمل كل ما قاله وفعله وأقره نبينا الكريم منذ ولدته أمه الى أن اختاره الله لجواره.

٢ ـ **السنة النبوية القولية**، بمتواترها وآحادها سواء منها ما ذكر في كتب الحديث جميعاً أو ما انفرد أحد هذه الكتب بروايته، هي للاستئناس فقط. لأن السنة أحكام، والأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، طبقاً لما أجمع عليه علماء الأصول. والمعيار الوحيد للأخذ أو عدم الأخذ بأحكامها، هو انطباقها على التنزيل الحكيم والواقع المعاش، أو تعارضها مع التنزيل الحكيم. فإن انطبقت أخذناها وإن تعارضت تركناها. ولا نقول أبداً ما قاله ابن عابدين في حاشيته: إن تعارض قول لأصحابنا مع قول القرآن في أمر، أخذنا بما يقول به أصحابنا.

٣ ـ **السنة النبوية** هي الاجتهاد الأول، والخيار الأول للإطار التطبيقي الذي اختاره (ص) لتجسيد الفكر المطلق الموحى، لكنه ليس الأخير وليس الوحيد، أي هي الأسلمة الأولى للواقع المعاش.

٤ ـ **السنة النبوية** هي المرآة الصادقة الأولى التي ارتسم على صفحتها التفاعل بين التنزيل الحكيم والعالم الموضوعي القائم أثناء التنزيل بكل أبعاده الحقيقية دون وهم ولا خيال.

٥ ـ **إن آيات الأحكام** في معظمها إن لم يكن كلها (أي الرسالة) جاءت الى الرسول في يثرب وقد عاش الرسول في يثرب مدة عشر سنوات فقط فهل هذه السنوات العشر في يثرب كافية لاستنفاد كل احتمالات آيات الأحكام جميعها على أرض الواقع المعاش؟ علماً بأنه النبي والرسول الخاتم، وجاء لكل أهل الأرض والى أن تقوم الساعة. فلو كان هناك رسول بعده قلنا إن عشر سنوات كافية. أما وأنه لا رسالة بعده فقد كان تطبيق آيات الأحكام على الواقع المعاش هو تطبيق نسبي تاريخي وبهذا يبطل القياس ويبقى الاجتهاد في آيات الأحكام هو الأساس والأساس هو العقل

ومصداقية الاجتهاد في الواقع الموضوعي، أي النظام المعرفي والإشكالية الموضوعية.ومفهوم القياس المطروح في الفقه ليس له معنى ويصبح في تقديم الأدلة والبينات على انطباق (مصداقية) الاجتهاد في النص مع الواقع الموضوعي المباشر (الإشكالية).

٦ - **إن عدالة الصحابة وإجماعهم** أمر يخص الصحابة أنفسهم ومجتمع الصحابة وأهله. أما الإجماع عندنا فهو إجماع الأحياء المعاصرين في مجالسهم النيابية والبرلمانات. فالأحياء الذين يجمعون على أمر يهمهم ضمن مرحلة تاريخية يعيشونها، هم أقدر على فهم مشاكلهم وحلها، وليسوا بحاجة إلى صحابة ولا إلى تابعين ولا إلى علماء أفاضل. فإن تصادف وكان في أحكام أولئك الصحابة والتابعين ما يتناسب مع اشكالياتنا المعاصرة فبها ونعمت، وإن لم يكن بحثنا عن حل نجمع عليه ضمن حدود المرحلة التاريخية التي نعيشها.

فإذا سألني سائل عن الصلاة وركعاتها وعن الزكاة ونصابها وعن الصوم والحج وتفصيل أحكامهما، مما ورد في السنة النبوية ولم يرد في التنزيل الحكيم، أقول: لقد ورد هذا كله فكراً عاماً مطلقاً في التنزيل الحكيم، فطبقه الرسول الأعظم (ص) تطبيقاً عملياً فعلياً، وليس تطبيقاً نظرياً قولياً. ومن هنا نقول إن السنة الفعلية في شعائر الإيمان هي الخيط الوحيد الذي يربطنا شكلاً ومضموناً بالرسالة المحمدية، وهي أركان الإيمان، وبها نعرف بأننا من المسلمين المؤمنين بالرسالة المحمدية وتتحدد هويتنا، وهي كشعائر ثابتة لا تتعارض مع السيرورة والصيرورة التاريخية لأنها لا تدخل في بنية المجتمع المدني (وأعني المجتمع المدني وليس مجتمع المدينة المنورة)، ولأنها لا تدخل في بنية الدولة والحكم.

ونلاحظ أن السنة الفعلية (الشعائر) لا فضل لأحد في وصولها إلينا، لا لمحدث ولا لفقيه ولا لعلم طبقات الرجال، فهي متواترة مستمرة، إذ لم يحصل على مدى أربعة عشر قرناً مضت أن انقطع الناس عن الصلاة أو الزكاة مئتي عام احتاجوا بعدها الى البحث في تراث المحدثين والفقهاء عن أحكامها. كما نلاحظ أن اختلاف الآراء في الشعائر لا يؤثر البتة على صيرورة المجتمع التاريخية.

نصل بعد هذا كله للتنبيه على أمر في غاية الخطورة، هو أن كل تشريع، حتى لو كان دينياً، يحتاج الى بينات علمية وإحصائية واجتماعية واقتصادية وسياسية بحسب

حقل التشريع وموضوعه. ذلك لأن التشريع قيد يحد من حريات الناس، والحرية أقدس ما في الوجود. وكلما قل تدخل الدولة والتشريع في حياة الناس كان المجتمع أكثر صحة وعافية، وكلما زاد هذا التدخل، وتعددت مواد التشريعات وبنودها، التي تحد من حريات الناس وتضيق أفق اختيارهم، كان المجتمع مريضاً مقيداً. وهنا ننوه للقارئ بأننا نفصل التشريع كأحكام الإرث مثلاً عن المثل العليا (القانون الأخلاقي) الذي ورد في الفرقان (الصراط المستقيم) فهو لا يحتاج إلى بينات.

لقد تركتنا ثقافتنا المسطحة هذه ممزقين بين مستوى خطابي دعائي يصيح بنا أصحابه على المنابر وشاشات والتلفزيون: باب الاجتهاد مفتوح.. إن أخطأ المجتهد فله أجر وإن أصاب فله أجران وبين مستوى موضوعي واقعي نجد أنفسنا معه عرضة للتكفير واللعن والاتهامات، لو خطر لنا أن نجتهد، ونقول ما لم يقله السلف، أو أن ننفرد بقول دون موافقة فقهاء السلطة، أو أن نتعرض بالنقد لأصول الفقه وأصول التفسير. والحقيقة أننا في أمسّ الحاجة لفتح ملفات الأصول والبدء بإعادة التأصيل، بدلاً من أن نظل ممزقين بين صائح في عيد العمال ومهرجاناته: أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه، وبين واقع مؤسف مؤلم، لا يأخذ فيه الأجير أجره إلا بعد أن يجف عرقه وجلده وحلقه. بين منادٍ في عيد الأم: الجنة تحت أقدام الأمهات، وبين واقع يزعم فقهاؤه ومحدثوه أن معظم أهل النار من النساء. وكأن الأمهات لسن من النساء، أو كأننا ندعو الابن إلى البر بوالدته، فإذا فعل ذلك ذهب هو إلى الجنة، وذهبت هي الى النار. أما في مهرجانات أسبوع العلم فنحن ممزقون أيضاً بين خطيب يتشدق بأن الإسلام دين العلم والعقل، وأنه يحض على التفكير، وانه يأمر بالتدبر والتبصر، وبين ممارسات واقعية تمنع الناس من التفكير والتدبر خوفاً عليهم من الضلال، وترسم للناس دوراً لا يخرجون عنه، هو الاستغفار، فإذا اعترضتهم مشكلة أو سؤال فما عليهم إلا الرجوع إلى العلماء ورثة الأنبياء المختصون المتخصصون للحصول على الحلول والأجوبة، لأنهم مفوضون بالتفكير عن الناس.

هذا التسطح في ثقافة ذات بعدين، نجده عند معظم الاتجاهات العربية، نجده حتى عند رافعي الشعارات في المهرجانات والأسواق الخطابية، الذين ينادون بالوحدة العربية، بينما الإنسان العربي يجد من الصعوبات في الانتقال بين أقطار وطنه الكبير أضعاف ما يجده الياباني والأميركي. وينادون بالحرية والعدالة بينما ما زال القسم الأكبر من الوطن العربي يعيش في ظل الأحكام العرفية، وينادون بالمساواة، بينما ما

زالت الامتيازات الأسرية والعشائرية والمذهبية تعشش في مجتمعاتنا بأحسن صحة وعافية.

تعال معي في جولة بين شعارات حرية الكلمة وحرية الصحافة، وبين واقع هذه الحريات وسيشتعل رأسك شيباً. ابحث معي عن مصداقية الشعارات في المهرجانات والمواسم وستحتاج إلى مجهر إلكتروني. والسبب هو أن كل ثقافة مسطحة ذات بعدين فقدت بعد الصيرورة تحاول أن تصنع بعدها الثالث خطابياً وكلامياً، وأن تصوغه في شعارات تطرحها بالمناسبات.

أين بعد الصيرورة عند كل الحركات السياسية في الوطن العربي والعالم الإسلامي، وهل أرست منطلقاتها النظرية الفكرية في تأسيس الدولة المدنية وضمان الحريات الفردية والعامة ضمن صيرورة جديدة، إن كان كذلك فأين برامجها التي تتناسب مع الواقع المعاش، وتجد مصداقيتها على أرض الواقع المعاش لا في خيالات الخطباء والشعراء؟.

○ ○ ○

المجتمع الإنساني والمساواة

قبل أن ندخل في موضوع الإرث، وتطبيقه كما ورد في آيات التنزيل الحكيم، نقف قليلاً محاولين تحديد مفهوم مصطلح هام جداً في حقل الإرث هو المساواة. خصوصاً وأننا نستعمل هذا المصطلح في حقول عديدة، كمساواة المرأة بالرجل مثلاً أو مساواة العامل برب العمل، أو في غير ذلك من حقول اجتماعية واقتصادية وسياسية. فما هي المساواة؟

عندما نقول بوجود مساواة بين شيئين، وخاصة في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فعلينا أن نحدد الوجه الذي تساوى فيه هذان الشيئان. أي علينا أن نضيف إلى المساواة صفة نفهمها بها. فمساواة المرأة بالرجل مثلاً، لا يجوز أن تؤخذ بعموم إطلاقها، إذ ثمة نواح لا يمكن أن تتحقق المساواة فيها مثل النواحي الفيزيولوجية مثلاً، ولهذا نقول بمساواة المرأة بالرجل في فرص العمل والأجر وحق الانتخاب وهكذا دواليك. من هنا فنحن نميز بين نوعين من المساواة:

١ ـ **المساواة الرياضية:** كأن نقول مثلاً: ٢+٢=٤. هذه المعادلة تحتوي على أعداد هي ٢،٢،٤. لكنها أعداد مجردة عن أي صفة أو إضافة أو معنى، ولهذا فنحن لا نفهمها إلا من الناحية العقلية البحتة، أو إذا ألبسناها معنى مشخصاً تتلبّس به، كأن نقول ٢تفاحة +٢تفاحة = ٤ تفاحات. أما بدون ذلك يبقى العدد مجرد عدد رمزي له دلالة عقلية. وهذه المعادلة التي تحتوي على مساواة بين (٢+٢) و٤، هي مساواة رياضية عقلية مجردة، إلا أننا لا نستطيع تطبيقها على المجتمعات، وإلا تحولت المجتمعات الإنسانية إلى أعداد، وكّم مجرد لا يعني شيئاً. ولهذا في عملية تعداد السكان في الإحصائيات العامة، نقول أن عدد سكان مدينة دمشق هو أربعة ملايين نسمة مثلاً ولكننا لانستطيع أن نقول أربعة ملايين نسمة فقط بدون أية إضافة بل يجب أيضاً أن نبين جانب الكيف في هذا الكم، ونعدد المجموعات التي تتألف منها هذه الملايين الأربعة، لأن التجمعات الإنسانية وإن كانت بالأصل عبارة عن أفراد،

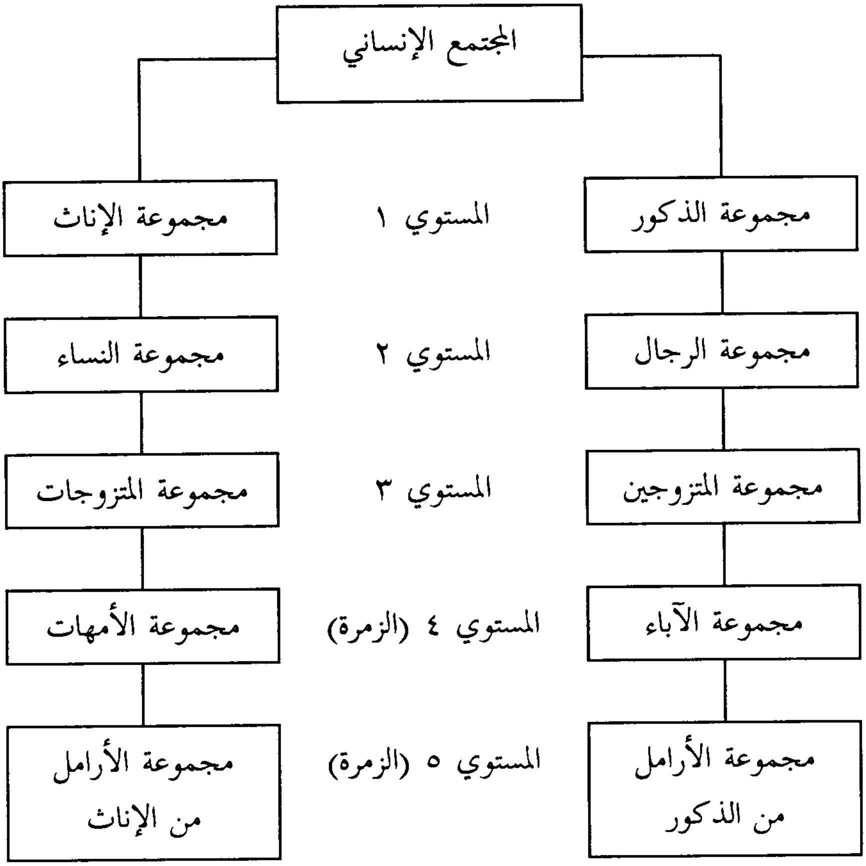
لكل فرد منهم أناه الخاصة، إلاأنهم بعد التجمع اندمجوا في مجموعاتهم. ومن هنا، فإن علينا أن نتعامل مع المجتمعات الإنسانية على أساس المجموعات لا على أساس الأعداد.

٢ ـ المساواة في المجموعات: والمساواة هنا تكون بين مجموعات وبين أفراد (عناصر) المجموعة الواحدة، حسب الكم في كل مجموعة وحسب الكيف في كل منها. فنستطيع تقسيم المجتمع الإنساني بادئ ذي بدء إلى مجموعتين حسب الجنس فنقول:

١ ـ مجموعة ذكور ٢ ـ مجموعة إناث

فنرى في كل مجموعة مجموعات ثانوية قد تكون مجموعات وقد تكون زمراً(*). ففي مجموعة الذكور نرى مجموعة الرجال (وهم البالغون) وضمن مجموعة الرجال نرى مجموعة المتزوجين ومجموعة العازبين وداخل مجموعة المتزوجين نرى مجموعة الآباء.. وهكذا. أما في مجموعة الإناث فهناك مجموعة النساء (وهن البالغات)، فيها متزوجات وعازبات، وفي المتزوجات أمهات وعقيمات. ونلاحظ أن كل مجموعة ثانوية موجودة ضمن المجموعة التي قبلها، لكن العكس غير صحيح. فكل رجل ذكر، ولكن ليس كل ذكر رجلاً. وكل متزوجة هي امرأة، ولكن ليس كل امرأة متزوجة. ونفهم أن التنزيل الحكيم حين يخاطب الذكر والأنثى، فإنه يدخل في خطابه كل الذكور رجالاً وأطفالاً وآباءً وأبناء ومتزوجين وعزاباً، ويدخل في خطابه كل الإناث النساء والطفلات والأمهات والبنات والمتزوجات والعازبات.

فإذا أردنا أن نبحث في المساواة، علينا أن ننظر في المجموعات ومستوياتها، فإن كانت حدود المساواة تتكلم عن الذكر والأنثى، فهذا يعني أن المساواة هنا من المستوي الأول الذي يشمل كل ما يليه من مستويات حكماً. أما إذا كانت حدود المساواة تتكلم عن الزوجات، فالمساواة هنا من المستوي الثالث. والمتزوجات من ضمن النساء والإناث، ولكن لسن أمهات بالضرورة. وكذلك إن تكلمنا في المساواة عن الأمهات فالأم متزوجة بالضرورة وامرأة بالضرورة وأنثى بالضرورة وعندها أولاد بالضرورة. وتزداد المساواة دقةً حين تكون بين مجموعتين مختلفتين بلغتا درجة الزمرة (أربع تعاريف). فعلى مستوى المساواة الانتخابية، لا يجوز أن ننادي بالمساواة بين الذكور والإناث فيها، بل بين الرجال والنساء.



فإذا انتقلنا بعد هذه المقدمة الصغيرة إلى قواعد الإرث في التنزيل الحكيم، منطلقين من أن هذه القواعد إنما وضعت لأهل الأرض قاطبةً (إشكالية العالمية)، وجدناها موضوعة على أساس المستوي الأول (ذكر، أنثى). وهذا يعني أولاً أن المستوي الأول يتضمن كل ما تحته من مستويات حكماً، ويعني ثانياً أن ثمة مساواة قائمة بين مجموعتين مختلفتين. ومن هنا نصل إلى القول بأنه ليس من الضروري أبداً أن يكون نصيب الذكر الواحد في المجموعة الأولى من الإرث يساوي بالضرورة نصيب الأنثى في المجموعة الثانية، لأن ذلك يتبع عدد الأفراد في كل من المجموعتين.

فإذا أخذنا مجموعة ذكور تساوي ٣ ومجموعة إناث تساوي ٦ ووضعنا مساواة بين المجموعتين، أي جعلنا حصة الذكور = حصة الإناث. ففي هذه الحالة يكون

«للذكر مثل حظ الأنثين» وينطبق ذلك على كل الحالات التي يكون عدد الأفراد في مجموعة الإناث ضعف عدد الأفراد في مجموعة الذكور: ١/٢، ٢/٤، ٣/٦، ٤/٨، وهكذا. (لاحظ هنا كيف أخذت «للذكر مثل حظ الأنثين» معنى جديداً وأنها ليست قطعية الدلالة كما فهمت خلال ١٤ قرناً). فإن اعترض قائل بأن حالة ذكر واحد وأنثيين ليست مساواة بين مجموعتين مختلفتين، باعتبار أن حدها الأول هو الواحد، نقول: إن الحد الأدنى في المجموعة هو الواحد (راجع الرياضيات الحديثة)، والفرق بين العدد واحد كمجموعة والعدد واحد كفرد، هو أن العدد واحد كمجموعة عدد معرف. أما العدد واحد فغير معرف.

أما إذا كان عدد أفراد المجموعة يساوي الصفر فهي ليست مجموعة أصلاً أي حالة الجنس الواحد كأن نقول أن عدد الذكور يساوي الصفر وعدد الإناث يساوي ٢ فهذه الحالة غير واردة في التنزيل الحكيم البتة إذ لا يوجد في التنزيل الحكيم إلا حالات الذكور والإناث والمساواة بين مجموعاتها أما حصة الأفراد في كل مجموعة فهي متساوية حكماً. وبالتالي من كان عنده ذكور فقط أو إناث فقط فتوزع التركة بالتساوي بينهم فلا أعمام ولا أخوال. ولمزيد من التفصيل والبرهان انظر شرح آيات الإرث في هذا الكتاب.

ونلاحظ أن أعداد الأفراد في المجموعات لا تكون إلا أعداداً صحيحة، أما النسبة والتناسب بين أعداد مجموعة، وأعداد مجموعة أخرى، فقد يكون عدداً صحيحاً أو كسرياً. كأن نقول مجموعة ذكور فيها ذكران ومجموعة إناث فيها خمسة فالمجموعة الأولى عدد صحيح والمجموعة الثانية عدد صحيح أما نسبة الإناث إلى الذكور فهي عدد كسري ٥/٢ =٢,٥. وهكذا نفهم الفرق بين (فوق) و(أكثر) فأكثر تستعمل للأعداد الصحيحة فقط وفوق تستعمل للأعداد الصحيحة والكسرية معاً، وكأن نقول صوت البرلمان على مشروع القانون بأكثرية ٦٠صوتاً إلى ٥٠صوتاً فكانت النسبة ٦٠/١١٠= ٥٤,٥٤٪ فوق الخمسين بالمائة.

أما إذا أخذنا مجموعة ذكور عدد أفرادها يساوي عدد أفراد مجموعة إناث، وكانت حصة المجموعة الأولى تساوي حصة المجموعة الثانية، كان نصيب الأنثى في هذه الحالة يساوي نصيب الذكر، وفي هذه الحالة يكون ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾. أي مجموعة ذكور عناصرها يساوي الواحد (ذكر واحد)

ومجموعة إناث عناصرها أنثى واحدة وبينهما تساوٍ.

وأما إذا أخذنا مجموعة أرامل من الرجال ومجموعة أرامل من النساء، وساوينا بين حصتي المجموعتين، أي:

حصة مجموعة الأرامل من الرجال = حصة مجموعة الأرامل من النساء

وكان عدد الأرامل من النساء ضعف عدد الأرامل من الرجال، كان نصيب المرأة الأرمل يساوي نصف نصيب الرجل الأرمل.

نصل بعد هذا كله إلى أن نفهم وبكل وضوح أن آيات الإرث جاءت لأهل الأرض جميعاً، بدليل ابتدائها بالمستوى الأول (ذكر/ أنثى) وأنها بدأت بقوله تعالى ﴿**يوصيكم الله في اولادكم**﴾ ولم تأت أبداً كالشعائر فصوم رمضان لأتباع الرسالة المحمدية فقط إذ بدأت بقوله: ﴿**ياأيها الذين آمنوا**﴾ بينما آيات الإرث لم تبدأ بذلك، وأنها تحدد أنصبة الأفراد في المجموعات، هذه الأنصبة التي تتغير كما قلنا بتغير أعداد الأفراد في كل من المجوعتين، وأنها لا تمثل حالات إرثية بعينها، إذ يستحيل وجود حالة إرثية نموذجية تنطبق عليها قواعد التوزيع كما ورد في التنزيل. فقد أعطى التنزيل الحكيم الحدود لاستنتاج قواعد الإرث (حدود الله).

ونصل أخيراً إلى أن نفهم كيف أعطتنا نظرية المجموعات (الرياضيات الحديثة) زوايا وآفاقاً جديدة في قراءة آيات الإرث قراءة معاصرة، بعد أن أعطتنا آفاقاً جديدة في قراءة المجتمع.

فكما أن آيات الإرث تقسم الإنسان إلى مجموعات ذات مستويات، فبحسب الجنس إما ذكر أو أنثى، وبحسب العمر إما قاصر أو بالغ، وبحسب الوضعية الاجتماعية إما متزوج أو عازب أو مطلق أو أرمل، كذلك فإن نظرية المجموعات تبين أقسام المجتمع الأخرى. فعلى الأساس الديني ينقسم المجتمع مثلاً إلى مسلمين وملحدين. والمسلمون إلى مؤمنين ونصارى ويهود، والنصارى إلى كاثوليك وأرثوذوكس وبروتستانت، وهكذا. وعلى الأساس المهني ينقسم المجتمع إلى مجموعات، مهندسين وأطباء وعمال وفلاحين، نراها تنقسم بدورها في مستوٍ تالٍ إلى مهندسين مدنيين ومهندسين معماريين ومهندسي كهرباء. وقد تنقسم هذه في مستوٍ آخر إلى مجموعات.

فإذا نظرنا في المجتمع من خلال المجموعات التي تنقسم إليها بحسب الأسس

المتعددة المختلفة ـ وهي ذات عدد كبير ـ ظهر لنا بشكل واضح مفهوم «الدرجية» التي أشار اليها قوله تعالى: **﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾** الزخرف ٣٢. حيث الدرجية بين المجموعات وضمن المجموعة الواحدة، ولكن لكل مجموعة ودرجة دورها الذي لايقوم المجتمع بدونه وهكذا يظهر لنا أن المجموعات في المجتمع والدرجية في المجتمعات هي من سنن الله في المجتمعات الانسانية مما لا يعني أبداً أن الله كتب على زيد أن يكون مهندساً منذ الأزل ولكنه قدر المجموعات واختلافاتها في المجتمع الإنساني. وهكذا يظهر لنا بشكل واضح مفهوم المصلحة الخاصة Private Interest التي تختلف لكل مجموعة عن المصلحة الخاصة للمجموعة الأخرى، لا بل تختلف لكل مستوٍ عن المصلحة الخاصة لمستوٍ سابق أو لاحق في المجموعة نفسها. فكما أن المصلحة الخاصة لمجموعة الفلاحين تختلف عن المصالح الخاصة لمجموعات الأطباء والمهندسين والعمال، كذلك فإن المصلحة الخاصة لفلاحي القطن تختلف عن مصلحة فلاحي الحبوب والأشجار المثمرة والخضراوات.

ونصل أخيراً لنرى كيف أن السياسة Politics، وهي فن إدارة المصالح المتنازعة بحسب تعريفها، هي التي تدير هذه المصالح المتشابكة المشتركة حيناً والمتنازعة أحياناً، وتنظمها وتسوسها ضمن الدولة الواحدة والمجتمع الواحد، بشكل لا تطغى فيه ولا تنفى مصالح مجموعة على مجموعة أخرى ومصالح مستوٍ على مصالح مستوٍ آخر، لأن أي طغيان أو نفي في مصالح المجموعات بعضها على بعض يؤدي إلى تناقضات غير متصالحة، تؤدي بدورها إلى العنف والفساد. وهنا تكمن روح الديمقراطية وحرية الصحافة والمجتمع المدني مجتمع المساواة بين المجموعات كلها أمام القانون وفي المواطنة.

ثم نرى أن الاقتصاد هو عصب السياسة، وأن السياسة في الدولة يجب أن تقوم على مبدأ اقتصادي واضح، تستطيع من خلاله أن تعرِّف لكل فئة دورها ومستوى دخلها وحقوقها وواجباتها وهنا يظهر مفهوم النقابات والأحزاب في المجتمع المدني القائم على التعددية.

ومن تجمع المجموعات ذات المصالح المشتركة، يظهر مفهوم الأحزاب السياسية. فالحزب ليس سوى مؤسسة تمثل مصالح فئة أو مجموعة فئات محددة مشتركة

المصالح، وتساعد على حماية هذه المصالح من أن تطغى عليها مصالح حزب آخر شكلته فئات أخرى ومن هنا نرى أن الحزب السياسي ذو فعالية في المجتمع المدني أعلى من فعالية النقابة لأن فعالية النقابة هي فعالية مهنية أكثر منها سياسية، أي أنها تضبط مواصفات ومستوى الأداء المهني فالنقابات تضبط الجانب المهني والأحزاب تضبط الجانب السياسي، لكن الحزب في حمايته ودفاعه عن مصالحها، يسلك أحد سبيلين:

١ ـ إما أن ينفي مصالح الفئات الأخرى والأحزاب الأخرى تماماً، وبالتالي ينفي نشاطها السياسي، فيتحول المجتمع بذلك إلى مجتمع الحزب الواحد، وتنتفي التعددية. وهنا تكمن الديكتاتورية الطبقية بكل أبعادها، وهذا ما فعلته الأحزاب الشيوعية حين نفت ما سمته الطبقات البورجوازية أو الإقطاعية أو الرأسمالية نفياً كاملاً، وأعلنت ديكتاتورية البروليتاريا والدولة العلمانية المستبدة، ونحن نرى أن هذا النفي حصل في الماركسية اللينينية في القرن التاسع عشر في ظل غياب الرياضيات الحديثة عن الساحة العلمية آنذاك، حيث تم تقسيم المجتمع إلى طبقات ينفي بعضها بعضاً، وتمت محاولة خداع قوانين الاقتصاد التي لا تخدع. وهكذا جاء مفهوم الطبقة عوضاً عن مفهوم المجموعة مفهوماً ضبابياً غير واضح، وقد طبق العنف في هذا النفي بأبشع صوره بتجربة طوباوية فاشلة هدفها إلغاء التاريخ الإنساني، بطرح الغائية التاريخية في اطروحة المجتمع الشيوعي فنفت الإنسان نفسه، وقد ضحك التاريخ على هذه التجربة عوضاً عن أن يضحكوا عليه أي مكر التاريخ بهم، وعلى كل من يمارس العمل السياسي أن يحذر مكر التاريخ ومكر العقل الإنساني، فالتاريخ لا يتوقف عن السير والعقل لا يتوقف عن العمل. فهو إما أن يعمل في الواقع الموضوعي وفهمه وتحليله وإن لم يقم بذلك فإنه يعمل في الممكنات العقلية المجردة وهذا ما حصل في عصور الانحطاط حيث انشغل العقل العربي في الممكنات العقلية واستقال عن العمل في تحليل الواقع الموضوعي الكوني والاجتماعي ففقد بُعْدَ الصيرورة.

٢ ـ أو أن لا ينفي مصالح الفئات والأحزاب الأخرى، ولا ينفي نشاطها السياسي، وهذه هي الديمقراطية القائمة على التعددية السياسية، والتداول السلمي للسلطة، والانتخابات، وحرية الرأي والرأي الآخر، وحرية الصحافة والكلمة

والفكر، ضمن مجتمع مدني تتجسد فيه الثقافة الحقيقية للشعب بكل متنوعاتها، ويكون صاحب الحق بالتشريع فيه هو إجماع الأكثرية، شرط عدم نفي الأقلية مهما كان نوعها مهنياً أو دينياً أو قومياً، وعدم نفي حقها بالوجود والحرية والتعبير والممارسة السياسية.

لكن هذا الاحتمال الثاني لا يتحقق إلا في مجتمع ناشط اقتصادياً، ومتقدم علمياً وتكنولوجياً، وواعٍ لمسؤولية مواطنيه أمام المجتمع ولأهمية الانتخابات والرأي العام، وإلى أن الدولة ليست سلطة مفارقة عن الشعب فلا يوجد شيء اسمه مصلحة الدولة ومصلحة الشعب، فهناك مصلحة واحدة هي مصلحة المجتمع الذي يوجّه الدولة من خلال مؤسساته المدنية التي يمكن أن تعد بالمئات. فالحاكم في مجتمع مدني من هذا النوع يهاب المحكومين ويخافهم لأنهم هم الذين يوجهونه، على عكس الأنظمة الديكتاتورية. والسياسة في دولة مجتمعها من هذا النوع، تقوم من أجل التعايش بين الفئات على مبدأ التنازلات المتبادلة من كل مجموعة لصالح المجموعات الأخرى. والبرلمان باعتباره الممثل الوحيد لكل مجموعات وفئات المجتمع لا لبعضها هو المكان الوحيد الذي تدور فيه نقاشات المصالح وإقرار التنازلات المتبادلة، وهذا هو جوهر الديمقراطية.

فالديمقراطية تؤتي أكلها عندما يكون الاقتصاد والسياسة الاقتصادية هي العصب الأول المحرك للقرار السياسي، لأن الهم الاقتصادي (مستوى المعيشة/ مستوى الدخل/ التأمين الصحي والاجتماعي.. الخ) هو الهم المشترك بين جميع فئات المجتمع بمستوياته ومجموعاته دون استثناء، الذي يستحيل قهره أو إغفاله أو إهماله. فإذا حصل وأغفله القرار السياسي والبرنامج السياسي عن جهل أو عن عمد أو قام بقهره وقمعه، تراه يعبر عن ذاته في صور مشوهة يتجسد فيها الفساد الإداري والأخلاقي بأبشع أشكاله (دعارة/ رشوة/ غنى غير مشروع).

وفي ظل دولة ديمقراطية ومجتمع مدني تظهر السمات والثقافة الحقيقية للمجتمع بكل فئاته صغيرة كانت أم كبيرة. أما لو حاولنا تطبيق الديمقراطية على مجتمع منقسم إلى مجموعات، لا تعتبر المصالح الاقتصادية والمعاشية والإنتاج والخدمات أساسية ومسيطرة فيه، نتج عندنا ديموقراطية ممسوخة. وهذا مانراه واضحاً في الدولة القبلية العشائرية وفي الدولة الدينية، حين يتم تقسيم المجتمع إلى مجموعات ذات

طبيعة قبلية، أو إلى مجموعات ذات طبيعة دينية، بدلاً من تقسيمه إلى مجموعات ذات طبيعة اقتصادية ومصالح مشتركة في المجموعة الواحدة متنازعة في المجموعات المختلفة.

فحين طبعت الأسرة والعشيرة والقبيلة التقسيمات المجتمعية بطابعها ظهر المجتمع الذكوري (المجتمع البطركي)، وهذا ماكان سائداً عند العرب في زمن البعثة النبوية. حين كان يجري حل الأمور السياسية على أساس (القبيلة ـ العشيرة ـ العائلة)، مما نفهم معه لماذا كانت المرأة عندهم عنصراً ثانوياً لاحقاً، مرتبطاً بمجتمع الأبوة، تدور معه أينما دار، ولماذا ظلت هذه الصيغة الاجتماعية سائدة في عصر التدوين وتطور الفقه الإسلامي تاريخياً، ولماذا مازلنا نعيشها حتى بعد مرور أربعة عشر قرناً كاملة. ومن هنا نفهم أخيراً سبب الذكورية الأبوية التي سيطرت على الفقه الإسلامي في زمن التدوين والتأصيل، والتي مازالت تسيطر على فكرنا الفقهي حتى اليوم.. وإذا عرف السبب بطل العجب.

هذا كله يفسر لنا ما حدث في السقيفة والجمل وصفين، والتي انعكست على علم المواريث بشكل واضح جلي بتفضيل الذكور على الإناث وتبرير ذلك بأن الذكر هو المسؤول من أخ وعم، وبالتالي يأخذ حصة أكبر، وهذه إحدى إشكاليات الإرث التاريخي. وما حدث في الفتنة الكبرى، يوم كان قرار تعيين الحاكم ينطلق من أساس قبلي عشائري أسري مسيطر على المجتمع (المهاجرين ـ الأنصار ـ الأوس ـ الخزرج ـ الأئمة من قريش)، وكان العامل الاقتصادي ثانوياً في الأهمية عندما كانت العقيدة أقوى من الغنيمة، حتى عهد عثمان بن عفان، حيث بدأ العامل الاقتصادي يحتل مكانته ويمشي جنباً إلى جنب مع العامل القبلي العشائري الأسري. مما يدل على أن الأمور السياسية التي حدثت في عهد البعثة وفي عهد الراشدين هي قرارات سياسية لا تخضع للأسلمة وغير قابلة لأن يقاس عليها، ووضع هذه الأحداث في سياقها التاريخي يسمح لنا أن لا نستحي مما حدث في الفتنة الكبرى ويعفينا من مهمة الدفاع أو الهجوم على بعض الصحابة وإقامة محكمة لهم.

أما حين تم تقسيم المجتمع إلى مجموعات على أساس ديني، أي إلى مسلمين مؤمنين ونصارى ويهود وبوذيين وبراهمة وعبدة نار، ثم تم تقسيم المؤمنين إلى سنة وشيعة، والنصارى إلى أرثوذكس وكاثوليك وبروتستانت، ثم تم تقسيم السنة مثلاً إلى

شافعية ومالكية وحنابلة وأحناف، ومثلها باقي الطوائف الأخرى، أصبحت الدولة دولة دينية، وتراجع العامل الاقتصادي ومعاش الناس ورفاهيتهم إلى المرتبة الثالثة أو الرابعة، وساد الاستبداد والقمع. وفي دولة من هذا النوع لايمكن تحقيق الديموقراطية، سواء وجدت فيها انتخابات أم لم توجد. ذلك لأنه إما أن تقع الدولة بالقوة تحت سلطان طائفة معينة تنفي الآخر وتسيطر على القرار السياسي والتشريعي، تارة خلف شعار حاكمية الله وتارة تحت شعار هكذا أجمع العلماء. أو أن تقع الدولة تحت سلطان طائفة تشكل الأكثرية، فتصبح الانتخابات مبرراً شرعياً لنفي الآخر والسيطرة على القرار السياسي والتشريعي وفرض ديكتاتورية الأكثرية خلف شعارات مختلفة. وفي كل الأحوال نجد المال والنفوذ والأنشطة الاقتصادية محصورة بيد هذه الفئة أو تلك، مما يؤكد ما قلناه عن العلاقة المباشرة بين الاقتصاد والسياسة، فهما لا ينفصلان حتى لو أردنا لهما ذلك.

أخيراً، حين يجري تقسيم المجتمع على أساس قومي اثني شوفيني، وتسيطر فيه إحدى هذه القوميات وتنفرد بالسيادة لنفسها، وتقوم الدولة بنفي القوميات الأخرى، تظهر ديكتاتورية الأكثرية القومية. والمشكلة هي أن القومية لها وجود موضوعي، والدولة القومية موجودة فعلاً وحقاً. فالقومية هي حاملة الثقافة، حيث تحدد لغة القوم آلية التفكير عند المتكلمين بها. ومن هنا فنحن نقول «الثقافة العربية»، أي الثقافة المكتوبة باللغة العربية بغض النظر عن قومية كاتبها. وبما أن القومية وجود والإسلام عقيدة وسلوك، فإننا نقول «الثقافة العربية الإسلامية».

المجتمع المدني هو الحل:

بعد هذا كله قد يخطر لسائل أن يسأل: فما الحل والطوائف موجودة والقوميات موجودة والمشاكل الخارجية موجودة وتناقض المصالح الداخلي موجود بمختلف أشكاله القومية والطائفية والاقتصادية؟ نقول: الحل هو في المجتمع المدني والدولة المدنية.

إذا كان المجتمع بالأساس الفعلي الواقعي يتألف على صعيد الدين من مجموعات، وعلى صعيد القومية من مجموعات، وكذلك على صعيد العمل والمهنة والدخل والوضع الاجتماعي، فيجب أن يكون هناك قاسم مشترك يجمع هذه المجموعات ويوحدها في مجموعة واحدة، هذا القاسم المشترك هو المواطنة.

وبوجود هذا القاسم الذي يربط أفراد كل المجموعات بعضهم ببعض يظهر مفهوم المساواة بين أفراد كل المجموعات، ويندمج الجميع في مجموعة واحدة هي مجموعة مواطنين، تمثل مفهوم الشعب، وتتجسد فيها العلاقة الجدلية بين «أنا» المواطن الفرد، وبين «نحن» المواطنين في المجموعة. هذا الرابط المشترك الموحد، يجب أن يكون معروفاً ومعرفاً، فالمساواة بين أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات توجب وجود قانون مدني يتساوى فيه وأمامه الجميع بدون استثناءات، ويخضعون للمساءلة. كما يوجب وجود معايير أخلاقية Code Ethics ومثل عليا يخضع لها. وبما أن المعايير الأخلاقية هي أركان الإسلام فبهذا المفهوم لا يمكن فصل الإسلام عن المجتمع وعن الدولة فبدون هذه المعايير يتحول المجتمع إلى مجتمع غابة وتتحول الدولة إلى وحش مرعب.

إن للإسلام أركاناً شرحها وفصلها التنزيل الحكيم، تعتبر المثل العليا والوصايا الأخلاقية ركناً هاماً منها، تمثل ما أسميه ميثاق الإسلام فهي مثل عليا أخلاقية إنسانية عامة، تفقد الدولة بغيابها المبرر الأخلاقي لوجودها، لا يستطيع الفرد ولا الجماعة في كل أنحاء الأرض الخروج عنها. وهذا هو الجانب العالمي للإسلام، وهذا هو مصداق قوله تعالى ﴿**إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾ الأعراف ١٥٨.

لقد قلنا، ونقول دائماً، إن الإسلام كما نراه في التنزيل الحكيم هو الدين الوحيد عند الله، والذي لا يرتضي بديلاً عنه من عباده. وقلنا ونقول دائماً إن الإسلام بدأ بنوح واختتم بمحمد مروراً بجميع المذكورين في التنزيل من أنبياء ورسل، وقلنا ونقول دائماً إن أركان هذا الإسلام تضم مُثُلاً عُليا أخلاقية إنسانية، جاءت في رسالات الرسل على شكل وصايا، ترسم للإنسان أينما كان خط السلوك القويم (الصراط المستقيم) وتبين له ما يفعل وما لايفعل. والمتأمل في آيات الوحي العظيم يرى أن ثمة وصايا لنوح جاءت ضمن ما أوحاه تعالى إلى خاتم أنبيائه محمد (ص)، وهي ذاتها وصايا إبراهيم وموسى وعيسى، وذلك في قوله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى**﴾ الشورى ١٣.

لقد كانت المثل العليا والقوانين الأخلاقية الإنسانية عند نوح وابراهيم وموسى وعيسى مجرد وصايا، كما في قوله تعالى: ﴿**ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ في

سورة الأنعام ١٥١ و١٥٢، ثم ارتفعت درجتها في الرسالة المحمدية لتصبح محرمات، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عليكم**﴾ الأنعام ١٥١، والمحرمات في التنزيل الحكيم إثنا عشر محرماً، تسعة منها في سورة الأنعام سمّاها تعالى الصراط المستقيم، أما العاشرة فهي محارم النكاح في قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ....**﴾ النساء ٢٣. وأما الحادية عشرة فهي تحريم الربا في قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا..**﴾ البقرة ٢٧٥، وأما الثانية عشرة والأخيرة فهي تحريم المحرم من المآكل والذبائح وغيرها في قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ المائدة ٣. وتفصيل هذه المحرمات هو الذي عناه تعالى بقوله: ﴿**وَمَا لَكُمْ إلاتَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّ مَ عَلَيْكُمْ**﴾ الأنعام ١١٩.

يضاف إلى هذا كله عدد آخر من المحرمات وردت في الرسالة المحمدية ولم ترد فيما قبلها من الرسالات السماوية نخص منها بالذكر: الأشهر الحرم (التوبة ١٣٦) والمسجد الحرام (النمل ٩١) وصيد البر في حال الإحرام (المائدة ٩٦).

ونتوقف عند قوله تعالى في سورة الأنعام ١٥٣، وهي الآية التي تلت المحرمات التسع الواردة بشكل وصايا في الكتب السالفة: ﴿**وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾. ونفهم أن صراط الله المستقيم هو الأخذ بالوصايا الواردة في الآيتين السابقتين ١٥١،١٥٢، ولهذا قال (فاتبعوه) بصيغة المفرد، أما الخروج عنها فقد جاء بصيغة الجمع في قوله (ولا تتبعوا السبل). ذلك لأن الوصايا لا تصير صراطاً مستقيماً إلاباتباعها دفعة واحدة ككل لا يتجزأ. أما الخروج عنها فلا يمكن أن يكون دفعة واحدة، إذ يستحيل أن نرى إنساناً يقتل ويعق والديه ويحنث باليمين ويخون العهد ويشهد الزور ويأكل حق اليتيم ويمارس الفواحش ظاهرها وباطنها. وعلى رأس ذلك كله يشرك بالله، ويخرج عن صراط الله المستقيم بكل سبله جملة واحدة. قد نجد في الواقع إنساناً يشرك بالله ويبر والديه، أو يغش بالمواصفات ولا يشهد الزور، أو

يحسن رعاية اليتيم ويطفف في المكاييل، وقد نجد إنساناً يرتكب الفواحش وآخر لا يشهد بالحق وثالثاً يشرب الخمر ورابعاً يلعب الميسر، لكن من الاستحالة بمكان أن نجد إنساناً واحداً خرج على كل هذه الوصايا دفعة واحدة، وهذا معنى صيغة الجمع في قوله تعالى: (ولا تتبعوا السبل).

نعود لنتأمل هذه الوصايا التي سماها تعالى الصراط المستقيم، وسميناها نحن القانون الأخلاقي الناظم للعمل الصالح، فنجدها مقبولة ومتفقاً عليها عند أهل الأرض قاطبةً بغض النظر عن الدين والمذهب والعرق واللسان، ونجد أن المجتمعات لا تقوم بدونها محرمةً كانت أم غير محرمة، أي أن الملحد لا يستطيع أن يشهد الزور ويقتل بغير الحق ويحنث اليمين ويطفف المكاييل بحجة أنه ملحد، وأن هذه الأمور غير محرمة عنده. ونجد أخيراً أن هذه الوصايا فطرية، تنسجم مع إنسانية الإنسان التي فطره الخالق عليها، ومن هنا ننطلق إلى القول بأن المجتمع الإنساني كما يرسمه التنزيل الحكيم مجتمع إنساني مدني أساسه القانون الأخلاقي والصراط المستقيم، وأن مقولة الدولة الدينية التي يطلقها البعض مقولة غريبة تماماً لا تنبع من التنزيل الحكيم الذي نزل كتاباً للإنسانية جمعاء، وليس لطائفة أو فئة أو عشيرة بعينها.

قد يسأل سائل: فماذا عن أولي الأمر، وطاعتهم واجبة مقرونة في التنزيل الحكيم بطاعة الله ورسوله؟ نقول: إن وجود أولي الأمر بداية أمر مفروغ منه، إذ لا بد من اولي أمر في المجتمع، وإلاتحول هذا المجتمع بعدم وجودهم إلى قطيع. لكن الله في التنزيل الحكيم لم يأخذ على عاتقه أمر تعيين أولي الأمر هؤلاء (الدولة/ السلطة)، لأنه عبارة عن حالة تعاقدية بين الناس من جهة، وبين من يقبل بهم هؤلاء الناس كأولي أمرمن جهة أخرى، ومن هنا نشأ مفهوم الدولة التي تخرج من الشعب وتعمل من أجل الشعب وتحكم باسم الشعب. ومن هنا أيضاً انقسمت السلطة إلى ثلاث سلطات: تشريعية/ قضائية/ تنفيذية. فإذا تحقق ذلك، فهذا لا يعني أبداً أن الدولة بلا مثل عليا، أو أن الشعب بلا دين، أو أن خرقاً حصل لصراط الله المستقيم في تنزيله الحكيم.

وباختصار نقول: إن مؤسسات الدولة مؤسسات حيادية تعكس بشكل عفوي الثقافة الحقيقية للشعب، ولا علاقة لها بدين أو تنزيل.

ولكن ماذا عن الشعائر من صلاة وزكاة وصوم وحج، وما علاقتها بالدولة المدنية؟ نقول: إن المثل العليا الإنسانية التي تحكم الدولة المدنية، وجدت من قديم الأزمان، وخضعت للتطور التراكمي عبر مسيرة التاريخ. أما الشعائر فقد خضعت للتنوع بعيداً عن مسار التاريخ. فالصوم عندنا هو ذات الصوم عند أقوام آخرين لكن له شكلاً آخر. فالبعض يصوم عن الكلام، ونحن نصوم عن الطعام والشراب، والبعض لا يتقيد بصيامه بنهار أو ليل، ونحن نصوم في النهار، والبعض لا يلتزم في صيامه بشهر معين، ونحن نصوم في رمضان، والبعض يصوم امتناعاً عن بعض الأطعمة، ونحن نمتنع عنها كلها، والبعض يفهم الصوم هجراً لكل اللذائذ والطيبات هجراً لا رجعة فيه، ونحن نصوم عن اللذائذ نهاراً ونأتي ما حل منها ليلاً، وهناك أخيراً بعض لا يصوم على الإطلاق. وكذلك الصلاة والحج.

لقد خضع الجانب الشعائري (العبادات كما يسمونها) إلى التنوع من ملة إلى أخرى، وأخذ شكله على يد رسولنا الكريم (ص)، فنحن اليوم نصوم ونصلي ونحج تماماً كما صام وصلى وحج رسولنا الكريم، وفي هذا تظهر هويتنا، ونعرف بأننا من أتباع محمد (ص) والمؤمنين برسالته. وفي هذا أيضاً تتحقق الاستمرارية الإيمانية لهويتنا التي أخذناها من سنة الرسول الفعلية حصراً، حين فصل بنفسه الجانب الشعائري عن الدولة وسلطاتها، ووضع منذ ذلك العصر أهم أساس من أسس المجتمع المدني، وهو عدم تدخل الدولة بأجهزتها في أمور الصلاة والصوم والحج، لأن الدولة تعني السلطة، والسلطة تعني القمع والإكراه والعقوبة للمخالفين. والنبي لم يستعمل سلطة الدولة في الشعائر بأي وجه من الوجوه، وفصلها عن السلطة فصلاً كاملاً عدا الزكاة، التي كانت في عصره مصدر الدخل الوحيد لميزانية الدولة، ثم انفصلت بدورها عن الدولة بعد أن انفتحت أمامها أبواب جديدة للدخل.

ثمة من يروج مقولة تزعم أن الدولة المدنية دولة بلا دين، وهذا غير صحيح. فالدولة أولاً وآخراً فئة من الشعب، وحين يكون الشعب بلا دين تأتي دولته أيضاً بلا دين، لكن الواقع حولنا يقول غير ذلك، لأن المتأمل لا يجد في الدنيا كلها شعباً بلا دين، ولو في حدوده الدنيا. والحد الأدنى من الدين هو المثل العليا، فهل رأيتم شعباً قديماً أو معاصراً دون مثل عليا؟

الدولة المدنية لا تنظر إلى الناس ولا تقومهم بميزان الشعائر، لكنها في الوقت نفسه

لا تمنعهم منها ولا تكرههم عليها. ومع ذلك فنحن حين ننظر إلى العالم، نجد الناس يصلون ويصومون ويتصدقون، كل بحسب الشكل الذي ترسمه له ملته، ونجد المساجد والكنائس والكنس ملأى بالناس، وهذا مصداق ما نقوله عن الجانب الشعائري في الدين.

ويعود السائل ليسأل: إذا كان الدين مثلاً عليا إنسانية يقبلها أهل الأرض بفطرتهم، وإذا كانت الشعائر لا علاقة لها بالدولة، والمرء حر في اختيار الشكل الذي يؤدي عليه شعائره، فأين هي المشكلة إذاً؟ أقول: المشكلة هي في التشريع.

والتشريع هو الأحكام. والأحكام هي الآيات التي ترسم للإنسان ما يفعل وما لا يفعل في مجال البيع والشراء والزواج والطلاق والإرث والعقوبات، التي لا يمكن فصلها عن الدولة مدنية كانت أم دينية، ملكية أم جمهورية، ديمقراطية أم ديكتاتورية، قومية أم أممية.

إن للدين كما أسلفنا جوانب ثلاثة: جانب المثل العليا الذي لا يمكن فصله عن الدولة ولا عن المجتمع، وجانب الشعائر الذي فصله رسولنا الكريم عن الدولة منذ العصر النبوي، وجانب التشريع والأحكام الذي يرسم حدود الله في حياة الفرد والدولة والمجتمع، والمشكلة هي في هذا الجانب الثالث.

لقد خضعت التشريعات السماوية للتطور، منذ عهد نوح إلى عهد محمد (ص)، فتم إلغاء بعضها وتعديل بعضها. وهذا ما أسميه النسخ بين الشرائع السماوية[١٤].

والنسخ بهذا المعنى ليس أكثر من تطور على محوري السيرورة والصيرورة. فإذا نظرنا في كتاب موسى، نجد فيه أكثر من ست مِئة بند تشريعي، بينما نجد البنود التشريعية في التنزيل الحكيم أقل من ذلك بكثير، والسبب هو أن التشريعات في كتاب موسى عينية مشخصة جاءت لحالات بعينها تتوافق مع زمن ورسالة موسى، أما التشريعات في التنزيل الحكيم فقد جاءت عامة مجردة غير مشخصة، تقوم على نظرية الحدود، أي أن التشريع في التنزيل جاء تحت عنوان حدود الله الدنيا منها والعليا، وما على المجتهد الفقيه إلا أن يجد ضمن هذه الحدود حلولاً لما يواجه من حالات، وهذه هي الحنيفية في التشريع.

فالتشريع الإسلامي تشريع مدني إنساني يتحرك ضمن حدود الله ويختار ما يلائم

ظروف الزمان والمكان، في أحكام البيع والشراء والزواج والطلاق والإرث. ولقد أشرنا في كتابنا الأول إلى أن الإرث وأحكامه يخضع لحدود الله، وسنفصل في كتابنا هذا بعونه تعالى ما هي الحدود في الإرث، إنما قبل ذلك علينا أن نقف قليلاً أمام علم أسمه أسباب النزول، يصر البعض على حشره بين علوم القرآن.

○ ○ ○

قول في علم أسباب النزول

ثمة علمان من العلوم القرآنية متلازمان، تكاد لا ترى أحدهما إلا وترى الآخر، هما علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ. ولقد عرضنا في كتابنا الثاني «الدولة والمجتمع» لمسألة الناسخ والمنسوخ فلا نعيد[١٥]. ونكتفي بالقول إن الله سبحانه شاء بعد اكتمال نزول كتابه الكريم أن يرتب الآيات في سورها والسور في تعاقبها الذي نجده اليوم، كما رتبها النبي (ص) بأمر ربه، وليس ثمة ما يبرر إبقاء آيات منسوخة تضل بسببها الأمة وتقتتل وتتفرق شيعاً وطوائف، إذ كان بوسعه (ص) ببساطة عدم إدراجها وهو يصوغ الكتاب الحكيم آخر مرة، كما كان بوسع الله سبحانه أن يجعل مكانها فارغاً، كما حدث مع ابن مسعود في خبر مشهور يتكئ عليه القائلون بالنسخ، ونراه إلى الخرافات أقرب.

ويبدو أن الظروف والضرورات التي دعت لولادة علم الناسخ والمنسوخ هي ذاتها التي استدعت ولادة علم أسباب النزول، إذ لم يجمع أهل الأخبار على أن الرسول (ص) أشار إليهما أو أمر بهما لا تصريحاً ولا تلميحاً، الأمر الذي يؤكد ما ذهبنا اليه.

كثيرون من أهل السلف كتبوا وألفوا في أسباب النزول، لكن الجميع بعد العصر النبوي أشاروا إليه في كتبهم دون أن يفردوا له كتاباً خاصاً كما فعل العالم الرباني جلال الدين السيوطي والإمام أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، حيث كتاباهما كما يقول السيوطي:

«أشهر كتاب في هذا الفن الآن كتاب الواحدي، وكتابي يتميز عليه بأمور، أحدها الاختصار وثانيها الجمع الكثير، فقد حوى زيادات كثيرة على ما ذكر الواحدي» أهـ.

ولهذا فقد اخترناهما مرجعاً للتعاريف والشواهد في مجال هذا البحث والله المستعان.

يقول الواحدي: «... غير أن الرغبات اليوم عن علوم القرآن صادقة كاذبة فيها، قد عجزت قوى الملام عن تلافيها، فآل الأمر بنا إلى إفادة المبتدئين المتسترين بعلوم الكتاب، إبانة ما أنزل فيه من الأسباب، إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما

تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها» أهـ.

وينقل السيوطي عن ابن تيمية قوله «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآيات فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب، وقد أشكل على جماعة من السلف معاني آيات حتى وقفوا على أسباب نزولها فزال عنهم الاشكال» أهـ.

ثم ينقل عن الزركشي في البرهان قوله: «قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها، فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية، لا من جنس النقل لما وقع» أهـ.

ونجد أنفسنا بعد تأمل الفقرات الثلاث أننا أمام ثلاثة أحكام:

١ ـ يمتنع فهم آيات كتاب الله إلا بمعرفة أسباب النزول (الواحدي).

٢ ـ معرفة أسباب النزول تعين على فهم الآيات (ابن تيمية).

٣ ـ سبب النزول ليس سبباً في النزول بل هو لمجرد الاستدلال (الزركشي).

لكن عبارة الزركشي في البرهان تذكرنا من جهة بأن الإمام علي كرم الله وجهه كان يسميها مناسبات النزول وليس أسباب النزول، والفرق بين التسميتين لا يخفى على أهله. ونلفت الأنظار إلى أن قولنا بوجود أسباب لنزول الآيات يقتضي لزوماً عدم نزول آية إلا بوجود سببها، وهذا في أحسن الأحوال سوء أدب مع الله، ومع مقاصد تنزيل الرسالات التي تعتبر الأسباب الإلهية الأولى والأخيرة للنزول. ولعل في المثالين التاليين توضيحاً لما نقوله.

يقول الإمام السيوطي ص٥١ من كتابه أسباب النزول:

«روى الطبراني والحاكم والبيهقي وغيرهم عن أبي رافع قال: جاء جبريل إلى النبي (ص) فاستأذن عليه، فأذن له، فأبطأ، فأخذ رداءه فخرج إليه وهو قائم بالباب فقال: قد أذنا لك. قال: أجل ولكنا لا ندخل بيتاً فيه صورة ولا كلب، فنظروا فإذا في بعض بيوتهم جرو، فأمر أبا رافع أن لا تدع كلباً في المدينة إلا قتلته. فأتاه ناس فقالوا يا رسول الله ماذا يحل لنا من هذه الأمة التي أمرت بقتلها فنزلت ﴿**يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ**﴾ المائدة ٤».

وأورد الواحدي هذا الخبر وزاد عليه قول أبي رافع: حتى أتيت العوالي فإذا امرأة عندها كلب يحرسها فرحمتها فتركته، فأتيت النبي (ص) فأخبرته فأمرني بقتله، فرجعت الى الكلب فقتلته.

ويقول الإمام الواحدي في كتابه أسباب النزول ص١٥٣:

قال المفسرون جلس الرسول (ص) يوماً فذكر الناس ووصف القيامة ولم يزدهم على التخويف، فرق الناس وبكوا، فاجتمع عشرة من الصحابة (هم عند السيوطي سبعة) في بيت عثمان بن مظعون الجمحي، وهم أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وأبو ذر الغفاري وسالم مولى أبي حذيفة والمقداد بن الأسود وسلمان الفارسي ومعقل بن مضر واتفقوا على أن يصوموا الليل ويقوموا النهار ولا يناموا على الفرش ولا يأكلوا اللحم ولا الودك ويترهبوا ويجبوا المذاكير، فبلغ ذلك رسول الله (ص) فجمعهم فقال ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا فقالوا بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير، فقال إني لم أومر بذلك إن لأنفسكم عليكم حقاً فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فإني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآكل اللحم والدسم ومن رغب عن سنتي فليس مني. ثم خرج الى الناس وخطبهم فقال ما بال أقوام حرموا النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا. أما إني لست آمركم أن تكونوا قسيسين ولا رهباناً فإنه ليس في ديني ترك اللحم والنساء ولا اتخاذ الصوامع، وإن سياحة أمتي الصوم ورهبانيتها الجهاد واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وحجوا واعتمروا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوموا رمضان فإنما هلك من كان قبلكم بالتشديد شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم فأولئك بقاياهم في الديارات والصوامع. فأنزل الله: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ**﴾ المائدة ٩٠.

ونحن مع الخبر الأول أمام أمور، أولها أنه يصور جبريل بصورة الزائر الذي يستأذن فيؤذن له أو لا يؤذن، وكأنه قادم ليطمئن على أهل البيت وأحوالهم، ويدردش معهم عن أحوال الطقس. ثانيها مسألة أن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة ولا كلب، وكأنها إن صح ذلك المرة الأولى التي ينـزل فيها جبريل على الرسول (ص). فالآية مدنية والخبر إن صح وقع في المدينة المنورة، ولا يعقل ألا يصادف جبريل كلباً ولا صورة ولا تمثالاً على مدى أعوام طويلة ماضية وهو ينـزل على الرسول، عشرة منها على الأقل في

مكة، بلد الأوثان والتصاوير قبل الفتح. ثالثها مسألة الجرو الذي وجدوه في بعض بيوتهم، دون أن يحدد بيوت من؟ أهي بيوت الحي أم بيوت المسلمين؟ وإذا كان الجرو في بيت من هذه البيوت فهل يمنع ذلك الملائكة من الدخول الى جميع البيوت. ألفاظ النبي تدل على أن الجرو لم يكن في بيت النبي (ص)، فلماذا لم يدخل جبريل؟ رابعها وجود الجرو يدل على وجود أبوين له، لم يأت الخبر على ذكرهما كما لم يذكر هل تم قتل الجرو أم لا. خامسها كلب الحراسة عند المرأة في العوالي وكيف أمر النبي (ص) بقتله، وكلنا يعلم أن كلب الصيد وكلب الحراسة لا يقتلان. سادسها الناس الذين أتوا النبي (ص) فيما يحل لهم من لحوم هذه الكلاب المقتولة، والجواب الذي عادوا به.

فالآية تكمل ما قبلها بتفصيل ما أحل الله وما حرم من الصيد ومواقيته وتتحدث عن حلالية أكل ما تحضره العقبان وكلاب الصيد من الطرائد، ولا تعرض من قريب ولا بعيد للحوم الكلاب ذاتها، وكأنها لا علاقة لها البتة بالخبر الذي زعم الواحدي والسيوطي أنه سبب النزول، حتى لو صح.

ونحن مع الخبر الثاني أمام أمور أكثر غرابة. أولها قوله قال المفسرون، بينما أسند السيوطي الخبر فقال: وأخرج ابن عساكر في تاريخه من طريق السدي الصغير عن الكلبي، وعن أبي صالح عن ابن عباس قال نزلت هذه الآية في رهط من الصحابة...» أهـ. وثانيها مسألة أن الرسول (ص) جلس يوماً فذكر الناس ولم يزدهم على التخويف حتى بكوا، وحتى قرر رؤوس الصحابة قطع مذاكيرهم وهجر الدنيا. نقول ليس هذا هو الأسلوب النبوي المحمدي في الوعظ والتذكير، الذي يقوم على قوله تعالى: ﴿**قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ الأعراف ١٥٥.

أما الترهيب والتخويف، وإقفال شبابيك الأمل بالرحمة، فليس من الخلق النبوي في شيء، بل من صفات خطباء ووعاظ لم يحسنوا الظن بالله ولا برحمته، ولم يؤمنوا فعلاً وحقاً بأن رحمته وسعت كل شيء.

وثالثها هو هؤلاء العشرة من رؤوس صحابة النبي (ص)، وفيهم من حضر بدراً فغفر الله له، ومنهم من بايع تحت الشجرة فكتبت له الجنة، يقررون ببساطة بعد جلسة واحدة مع الرسول (ص) أن يتركوه يواجه الناس بدعوته وحيداً، وأن يهجروا الدنيا ويجبوا مذاكيرهم، متفرغين لصيام النهار وقيام الليل. رابعها إن من بين هؤلاء العشرة الإمام علي كرم الله وجهه، فهل نسي الواحدي أنه صهر النبي (ص) وزوج فاطمة،

وإذا كان النبي لم يسمح له رأفة بابنته أن يتزوج زوجة أخرى، في روايات مشهورة، فهل كان يجب ذكره ويترهبن؟

خامسها مسألة ترك اللحم وهجر الفراش، حتى ليظن القارئ والسامع أن الواحدي يتحدث عن الأمراء في بلاط لويس الخامس عشر. بينما لم يكن طعام الواحد من العشرة يزيد عن الخبز والملح والتمر، مع المرق والقديد في أحيان نادرة، ولم يكن فراشه أكثر من حصير، مع حشيات تبن في أحيان نادرة.

سادسها أن القوم بعد مراجعة الرسول لهم، لم يفعلوا ما كانوا ينوون فعله، فلماذا تنـزل الآية وكأنهم فعلوه؟

نعود بعد هذا التحليل والعرض، الى عبارة الزركشي في البرهان، والى قوله (قد عرف من عادة الصحابة والتابعين)، وننتبه الى أن جميع أحاديث أسباب النزول وأخبارها ترجع الى أحد الصحابة والتابعين، ولم نجد فيما قرأنا من أسباب نزول، قولاً واحداً يزعم صاحبه أن النبي قاله، يحدد فيه أو يعين سبباً لنزول آية عليه، ومع ذلك فإن هذه الأخبار والروايات الصحابية التابعية تحتل مكاناً في كتب الحديث والتفسير بين أيدينا حتى اليوم.

يقول الواحدي (أسباب النزول ص٤): «... ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية والسماع ممن شهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدوا في الطلاب، وقد ورد الشرع بالوعيد للجاهل ذي العثار، في هذا العلم بالنار»، عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال، قال رسول الله (ص): «اتقوا الحديث إلا ما علمتم فإنه من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن كذب على القرآن من غير علم فليتبوأ مقعده من النار» أهـ.

فالأمر إذاً كما قدرناه وفهمناه، والقول في أسباب النزول لا يكون إلا ممن شهد التنزيل ووقف على أسباب نزوله. يبقى أن اتكاء الواحدي على حديث (من كذب علي متعمداً..) هو اتكاء في غير محله، القصد منه تقوية ودعم ما يقول بالإستلاب والتخويف.

يروي السيوطي عن الحاكم في علوم الحديث قوله: «إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا فأنه حديث مسند، ومشى على هذا ابن الصلاح وغيره، ومثلوه بما أخرجه مسلم عن جابر قال كانت اليهود تقول: من

أتى امراته في قبلها من دبرها جاء الولد أحول، فأنزل الله: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا﴾ البقرة ٢٢٣».

وروى السيوطي عن ابن تيمية قوله: «وقد تنازع العلماء في قول الصحابي نزلت هذه الاية في كذا هل يجري مجرى المسند كما لو ذكر السبب الذي أنزلت من أجله، أو يجري مجرى التفسير منه الذي ليس بمسند، فالبخاري يدخله في المسند وغيره لا يدخله».

هنا يتبين لنا مبرر وجود أحاديث صحابية وأحاديث تابعية في المسانيد ليس فيها حرف واحد للنبي لا قولاً ولا فعلاً ولا تقريراً، ومع ذلك يعتبرون كتب الحديث، وكتب الحديث تمثل عين السنة النبوية، والسنة النبوية حاكمة على التنزيل، والقرآن أحوج الى السنة من السنة الى القرآن، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

أسباب وضع علم الناسخ والمنسوخ:

لقد قلنا في بحث الناسخ والمنسوخ، إنه علم ولد بعد العصر النبوي، وكان خلف ولادته عدد من الأسباب:

١ - تحويل الجهاد الى غزو، وتحويل الدعوة من الحكمة والموعظة الى السيف.

٢ - تعطيل مفهوم العمل الذي يقوم عليه الحساب الأخروي واستبداله بمعايير غائمة فضفاضة كالشفاعة والولاية والوساطة والكرامة، مفاتيحها بيد الهامانات.

٣ - ترسيخ مفهوم الجبر وطمس دور الإنسان نهائياً.

٤ - تعطيل العقل وترسيخ مفهوم تفويض الغير بإتخاذ القرارات.

أسباب وضع علم أسباب النزول:

ولما كان علم أسباب النزول توأم علم الناسخ والمنسوخ، فإن له مثله أسباباً دعت إلى ولادته، أهمها:

١ - ترسيخ فكرة عدالة الصحابة وعصمتهم: واعتبار ما نقل عنهم في أسباب النزول مقدساً لا يرقى إليه الشك، وأوجدوا له عنواناً في كتب الحديث النبوي فسموه المسند، بالغاً ما بلغ المنقول عنهم من سخف وتفاهة.

أورد الواحدي في كتابه «أسباب النزول» ص٢٥١/٢٥٠ سبب نزول قوله تعالى:

﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَٰلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلْ لَكَ قُصُورًا﴾ الفرقان ١٠ قال:

«أخبرني أحمد بن محمد بن ابراهيم المقرئ قال أخبرنا أحمد بن أبي الفرات قال أخبرنا عبدالله بن محمد بن يعقوب البخاري قال أخبرنا محمد بن حميد بن فرقد قال أخبرنا اسحق بن بشر قال أخبرنا جوهر عن الضحاك عن ابن عباس قال: لما عير المشركون رسول الله (ص) بالفاقة قالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، حزن رسول الله (ص) فنـزل جبريل عليه السلام من عند ربه معزياً له فقال السلام عليك يارسول الله، رب العزة يقرئك السلام ويقول لك وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلوا الطعام ويمشون في الأسواق، **أي يبتغون المعاش في الدنيا،** قال فبينما جبريل عليه السلام والنبي يتحدثان إذ ذاب جبريل حتى صار مثل الهدرة، قيل يا رسول الله وما الهدرة قال العدسة، فقال رسول الله (ص) مالك ذبت حتى صرت مثل الهدرة قال يا محمد فتح باب من أبواب السماء ولم يكن فتح قبل ذلك اليوم، وإني أخاف أن يعذب قومك عند تعييرهم إياك بالفاقة، وأقبل النبي وجبريل عليهما السلام يبكيان إذ عاد جبريل إلى حاله فقال أبشر يا محمد هذا رضوان خازن الجنة قد أتاك بالرضا من ربك، فأقبل رضوان حتى سلم ثم قال يا محمد رب العزة يقرئك السلام ومعه سفط من نور يتلألأ، ويقول لك ربك هذه مفاتيح خزائن الدنيا، مع ما لا ينتقص لك عنده في الآخرة مثل جناح بعوضة، فنظر النبي الى جبريل عليه السلام كالمستشير به فضرب جبريل بيده إلى الأرض فقال تواضع لله، فقال يا رضوان لا حاجة لي فيها، الفقر أحب إلي، وأن أكون عبداً صابراً شكوراً، فقال رضوان عليه السلام أصبت أصاب الله بك، وجاء نداء من السماء فرفع جبريل رأسه فإذا السموات قد فتحت أبوابها الى العرش، وأوحى الله تعالى الى جنة عدن أن تدلي غصناً من أغصانها عليه غدق عليه غرفة من زبرجدة خضراء، لها سبعون ألف باب من ياقوتة حمراء، فقال جبريل عليه السلام ارفع بصرك يا محمد فرفع فرأى منازل الأنبياء وغرفهم فإذا منازله فوق منازل الأنبياء فضلاً له خاصة، ومناد ينادي أرضيت يا محمد، فقال النبي (ص) رضيت فأجعل ما أردت أن تعطيني في الدنيا ذخيرة عندك في الشفاعة يوم القيامة. ويرون إن هذه الآية أنزلها رضوان» أهـ.

ويورد السيوطي في كتابه «أسباب النزول» ص ١٥٥ نزول قوله تعالى: **﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾** البقرة ١٨٧ قال:

«وذلك أن عمر بن الخطاب أفطر ليلة ونام فانتبه من النوم ووقعت عيناه على امرأته بغير إزار فاستحسنها وغلبته الشهوة فواقعها، فلما فرغ ندم واغتسل فصلى وبكى الى الصباح، ثم ابتكر الى رسول الله فأخبره بالقصة فاغتم بذلك رسول الله (ص) فقال ما كنت جديراً بهذا ياعمر، فنـزل جبرائيل عليه السلام بهذه الآية فقال اقرأ يا محمد: أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم.. كرامةً لعمر رضي الله عنه ورخصةً لأمة محمد عليه السلام، علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم يعني عمر بن الخطاب فتاب عليكم يعني عمر بن الخطاب، والآن باشروهن وخاطبه بلفظ الجماعة إكراماً له فهي إباحة بصورة الأمر...» أهـ.

ليعذرنا القارئ الكريم إن أطلنا، فالمقام يقتضي ذلك، فنحن أمام عالمين جليلين يحاولان أن يضحكا على عقولنا، فالواحدي يزعم أن سبب نزول آية الفرقان ١٠ هو هذا السيناريو الأسطوري الذي ساقه الينا، ويدفعنا الى تصديق أن ابن عباس كان يرى أن هذه الآية أنزلها رضوان خازن الجنة وليس جبريل، ويدعي أن جبريل ذاب وتصاغر حتى صار بحجم العدسة خوفاً على المشركين الذين يعيرون النبي (ص) بالفاقة، وأن الله رضي عنهم بعدها وأرسل مع رضوان رسالة بهذا المعنى. ثم لا يكتفي بهذا بل يتابع ليقنعنا بأن رضوان جاء من عنده ربه بمفاتيح خزائن الدنيا في سفط من نور، وأن النبي (ص) لم يعرف بم يجيب حتى أشار عليه جبريل بأن يتواضع لله، وكأن النبي كسرى الفرس أو قيصر الروم. وإذا كنا نستغرب وجود من يصدق هذا كله في زمن الواحدي والسيوطي، ويجعل منه علماً قرآنياً لا يمكن فهم كتاب الله تعالى إلا بعد معرفته، فنحن نستغرب أكثر أن يوجد اليوم من يؤمن بهذا الهراء ويكفّر من ينكره أو ينقده.

ليس على الراغب بفهم الآية إلا الرجوع الى سباقها، فالله تعالى يقول في الآية ٧ و٨: ﴿**وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا * أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا**﴾ الفرقان ٧،٨.

هذا ما قاله قوم محمد (ص) وقد جاءهم برسالة ربه، والله تعالى يتولى إجابتهم في الآية ١٠ فيقول: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ**﴾، ولا يحتاج النبي (ص) بحكم قوة إيمانه الى أكثر من هذا القول ليقتنع ويطمئن لوعد ربه وقدرته.

فإذا انتقلنا الى خبر السيوطي، وجدنا فيه من المدهشات أكثر مما عند الواحدي. أولها قوله (فلما فرغ ندم واغتسل وصلى وبكى الى الصباح). ونحن نفهم أن ينزعج عمر، وأن يندم على إتيانه ما يعتقد أنه خطأ، وأن يمضي الى النبي (ص) يستفتيه، أما أن يقف مصلياً باكياً حتى الصباح، فهذه يفعلها غلام في الرابعة عشرة.. وليس عمر ابن الخطاب. وثانيها هذا التكرار بإصرار أربع مرات في الخبر على أن نزول الآية كان كرامة لعمر وأن الله خاطبه بلفظ الجماعة تكريماً وتعظيماً، وتلك لعمري أسخف الطرق لترسيخ فضل عمر على غيره من الصحابة في أذهان الناس، في زمن كانت حرب التفضيل على أشدها بين الطوائف.

٢ ـ الانتصار المذهبي والطائفي والزعم بفضل واحد من الصحابة بعينه: إننا نجد في كتب أسباب النزول خاصة وفي كتب الحديث عامةً مرآة تعكس التطاحن الطائفي والمذهبي الذي ساد، وما زال يسود بشكل أو بآخر، الأمة الإسلامية. ففيها ما يدعم أهل السنة حيناً، وما يؤيد أهل الشيعة حيناً آخر، وفيها ما يعطي الحجة لأهل الظاهر تارةً ولأهل الباطن تارةً أخرى، وفيها ما يبرهن على دعوى المعتزلة والخوارج طوراً، والجهمية والمرجئة والأشعرية طوراً آخر، وفيها ما يفضل أبا بكر أو يفضل علي بن أبي طالب وسلمان الفارسي، وفيها ما يزعم الفضل للشافعي أو النعمان أو لأحمد أو لغيرهم، وفيها ما يشيد بكرامة بلد على بلد، أو أرض على أرض، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الوضاعين والدساسين والمنتفعين، ينسبون ما شاؤوا للنبي وصحابته وتابعيه، ولولا ضيق المجال لأتينا بأمثلة على كل ما ذكرناه، لكننا نكتفي بالأمثلة التالية. يقول السيوطي في كتابه أسباب النزول ص١٤١:

«أخرج الترمذي والحاكم وابن جرير عن الحسن بن علي قال: النبي (ص) أري بني أمية على منبره فساءه ذلك فنزلت: ﴿**إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ**﴾ الكوثر١. ونزلت ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ**﴾ القدر ١،٢،٣. تملكها بعدك بنو أمية، قال القاسم الحراني فعددنا وإذا هي الف شهر لاتزيد ولا تنقص. وقال المزني وابن كثير منكر جداً» أهـ.

ويقول على ص ١٢٤:

«أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ في كتاب العظمة عن عطاء أن أبا بكر ذكر ذات يوم القيامة والموازين والجنة والنار فقال وددت إني كنت خضراء من هذه الخضر تأتي

علي بهيمة تأكلني وإني لم أخلق، فنزلت: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ الرحمن ٤٦. وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن شورب قال نزلت هذه الآية في أبي بكر الصديق» أهـ.

ويقول على ص ١٢٢:

«أخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال زعموا أنها نزلت في سلمان الفارسي أكل ثم رقد فنفخ، فذكر رجل أكله ورقاده فنـزل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ الحجرات ١٢».

ويقول الواحدي في كتابه أسباب النزول ص٣٣١:

«قال عطاء عن ابن عباس أن علي ابن طالب رضي الله عنه نوبة أجر نفسه يسقي نخلاً بشيء من شعير حتى أصبح وقبض الشعير، وطحن ثلثه فجعلوا منه شيئاً ليأكلوه اسمه الخزيرة، فلما تم انضاجه أتى مسكين فأخرجوا إليه الطعام، ثم عمل الثلث الثاني فلما تم انضاجه أتى يتيم فسأل فأطعموه، ثم عمل الثلث الباقي فلما تم إنضاجه أتى أسير من المشركين فأطعموه وطووا يومهم ذلك، فأنزلت: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾. الإنسان ٨». أهـ.

في المثال الأول تجد عدداً من الأمور، أولها أن الراوي عن النبي هو الحسن بن علي (رض)، ولا ندري إن كان رواة الخبر عن الحسن يعنون أن الحسن رأى ما رآه النبي، أم أن النبي حدثه بذلك، ثانيها صياغة الخبر وكأن ملك بني أمية أمر مبرم لا دافع له، وقانون مسطور في اللوح المحفوظ لا مجال لتبديله. ثالثها تابع لثانيها، إذ لما ساء النبي ذلك أنزل الله عليه بزعم الخبر ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ تطييباً لخاطره وتعويضاً عما ستفعله به الإرادة السماوية. رابعها اعتبار ابن كثير أن الخبر منكر جداً، رغم أن تفسيره يعج بمناكير أدهش من هذه وأدهى.

أما المثال الثاني فقد قصد صاحبه أن يرفع بزعمه من شأن ابي بكر (رض)، فأخطأ الوسيلة، إذ نسب لأبي بكر تمنياته لو كان عشباً تأكله البهائم وأنه لم يخلق!! وهذه أماني رجل لم يذق حلاوة صحبة الرسول الأعظم ولم يحفظ قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ التين ٤. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ الإسراء ٧٠. فهل يعقل بعد هذا أن يتمنى الصديق ثاني أثنين في الغار لو أنه لم يخلق

أصلاً وكأنه يرمي بوجه خالقه بهذا التفضيل والتكريم؟ فإذا جاز هذا عقلاً، فهل يعقل أن يكون جزاؤه جنتين؟ تعالى الله عما يصفون.

وأما المثال الثالث فواضح أنه لرفع شأن سلمان الفارسي، إذ له عند بعض الطوائف مكانة خاصة، يحاولون تدعيمها بمثل هذه الأخبار. رضي الله عن سلمان فلا أحسبه كان يرضى بأن يضعه الآخرون في غير موضعه.

وما قلناه في المثال الثالث عن سلمان، نقوله في المثال الرابع عن الإمام علي كرم الله وجهه، ونسأل: ترى لو كان الطارق في الثانية مسكيناً آخر، وفي الثالثة مسكيناً ثالثاً، أكانت نزلت الآية تقول (ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ومسكيناً ومسكيناً)؟.

يجد المتأمل في كتب أسباب النزول أموراً، أولها أنها لا تشمل جميع آيات التنزيل الحكيم. فالواحدي يورد في كتابه سبب نزول آية واحدة من سورة الأنبياء وهي ١١٢آية. وآيتين من سورة طه وهي ١٣٥ آية، وثانيها أنه يورد سبباً واحداً لنزول سور بكاملها: الناس/ الفلق/ الإخلاص/ المسد/ النصر/ الكافرون/ الكوثر/ الماعون/ قريش/ الفيل/ التكاثر. ثالثها أنه يغفل سوراً بكاملها فيتركها بزعمه دون سبب: الهمزة/ العصر/ القارعة/ البينة/ التين/ الشرح. رابعها أنه يزعم سبباً لنزول قسم من الآية، كما في آيات الحجرات ١٢: **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾** فيقول أن قوله تعالى **﴿وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾** نزلت في سلمان الفارسي.

والأهم من كل ما ذكرنا أن زعم وجود أسباب للنزول، يجرد الآيات والأحكام والقول الإلهي من مطلقيته وعموميته ويجعله مقيداً مخصصاً، ويربطه لزوماً بالحدث التاريخي. الأمر الذي يفتح الباب واسعاً أمام المؤمنين بالحتمية التاريخية للقول بتاريخية النص القرآني ومرحليته، ولرفض فكرة صلاحيته لكل زمان ومكان، طالما أن هناك من يضع للنزول أسباباً مخصوصة بأزمنة بعينها وأمكنة بعينها وأشخاص بعينهم.

ولايفوتنا هنا أن نسجل لأحد أساتذة كلية الشريعة في جامعة دمشق في هذا المجال بالذات سابقة هامة مضيئة، حين تحدث بتاريخ ١٩٩٩/١/١٣ في حلقة دراسات قرآنية، اعتاد التلفزيون السوري أن يبثها كل يوم أربعاء أسبوعياً، واستبعد أسباب النزول

واستنكر ما فيها من مناكير وأخبار ونحن نؤيده باستبعاد علم أسباب النزول من العلوم القرآنية أصلاً ونأمل بأن يقتنع بأن علم الناسخ والمنسوخ ليس من العلوم القرآنية بالأصل وانما هو علم تاريخي دخيل على علوم القرآن وأن الناسخ والمنسوخ يقع على محور السيرورة والصيرورة للإسلام من نوح حتى محمد (ص).

النص القرآني وأسباب النزول:

إن أسباب النزول ـ إن صحت ـ تبين تاريخية الفهم والتفاعل الإنساني مع آيات التنزيل في زمن التنزيل، أما نحن فلا تعنينا هذه الأسباب في شيء. لأن النص القرآني كينونة في ذاته، مغلق ذاتياً، ومكتف ذاتياً. ولأن فهم هذا النص هو التاريخي. أما النص ذاته فلا. ولأن التطور التاريخي غير قادر على إلغاء آية قرآنية أو حكم قرآني تحت شعار تغير الأحكام بتغير الزمان. ولأن النص القرآني مقدس بذاته حي بذاته وكينونة بذاته، أي أنه لايخضع لحتمية التاريخ على محور السيرورة ولا لحتمية الغائية على محور الصيرورة كما يتوهم البعض، وأحكام الارث خير مثال على ما نريد ونقصد.

ثمة ثلاث آيات في سورة النساء تحكم موضوع الارث هي: ١١ و١٢ و١٧٦. ورد عند الواحدي خبران فيها. فيقول في أسباب النزول ص ١٠٧: ... قوله «(يوصيكم الله في أولادكم... الآية) حدثنا عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن عبد الله قال جاءت امرأة بابنتين لها فقالت يارسول الله هاتان بنتا ثابت بن قيس أو قالت سعد بن الربيع، قتل معك يوم أحد وقد استفاء عمهما مالهما وميراثهما فلم يدع لهما مالاً إلا أخذه، فما ترى يارسول الله فوالله ما ينكحان أبداً إلا ولهما مال، فقال يقضي الله في ذلك، فنزلت سورة النساء وفيها يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين إلى آخر الآية، فقال لعمهما أعطهما الثلثين وأعط أمهما الثمن وما بقي فلك» أهـ. ويقول في أسباب النزول ص ١٣٩:

«حدثنا ابن أبي عدي عن هشام بن عبد الله عن ابن الزبير عن جابر قال اشتكيت فدخل عليّ رسول الله (ص) وعندي سبع أخوات فنفخ في وجهي فأفقت وقلت يارسول الله أوصي لأخواتي بالثلثين، قال اجلس، فقلت الشطر، قال اجلس، ثم خرج فتركني ثم دخل عليّ وقال ياجابر إني لاأراك تموت في وجعك هذا، إن الله قد أنزل فبيّن الذي لأخواتك الثلثين، وكان جابر يقول نزلت هذه الآية فيّ يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة» أهـ.

ولقد تم وضع المواريث على أساس هذه الأسباب، وعلى أساس ما في أخبارها من سنة نبوية، فنتج لدينا أمران مختلفان تماماً:

١ ـ آيات الإرث كما هي في التنزيل الحكيم (لاتحمل الصفة التاريخية) (العبرة في عموم اللفظ لافي خصوص السبب) وعموم اللفظ في الأساس في التحليل والاجتهاد. حيث الليونة في عموم اللفظ ومناسبة النزول إن صحت هي الصيرورة الأولى التاريخية والجغرافية..

٢ ـ علم الفرائض والمواريث السائد الآن في توزيع التركات (يحمل الصفة التاريخية).

فإذا نظرنا في كتب المواريث وتطبيقاتها العملية، وجدنا فيها اشكاليات غير مقبولة، ووجدنا أنفسنا معها أمام أحد أمرين. إما أن نقول إن ما جاء في كتب المواريث هو عين محتوى آيات الإرث، ونجعل بذلك الآيات تحمل الصفة التاريخية. أو أن نحاول تعديل كتب المواريث لنفي ما فيها من إشكاليات، فنكون كمن ينقض آيات الارث ذاتها. والسبب أن الفقهاء أعطوا السنة القولية وأخبار الصحابة وأسس الفقه صفة الكينونة المطلقة كما لو أن كتب المواريث والفرائض مستقلة بذاتها بعيداً عن آيات الارث في التنزيل الحكيم، وهذا غير صحيح!!.

إن آيات التشريع ذات الكينونة المطلقة (وهي ما نسميه الشريعة الاسلامية) شيء والفقه الاسلامي الذي يمثل تفاعل الناس وفهمهم للتشريع في لحظة زمانية تاريخية معينة شيء آخر تماماً. إذ أن الشريعة الاسلامية إلهية، بينما الفقه الاسلامي إنساني تاريخي وبدون وعي هذا الفرق وأخذه بعين الاعتبار لا أمل لنا بالخروج من المأزق بأن الإسلام إلهي والفقه الإسلامي والتفسير إنساني وهذا هو الفرق بين الاسلام والمسلمين. فالإسلام هو التنزيل الحكيم، والمسلمون هم تفاعل تاريخي اجتماعي انساني مع التنزيل، أي التشخيص الواقعي التاريخي للتنزيل، وسيكون هناك فرق بينهما في الماضي والحاضر والمستقبل.

فإذا رأينا أن الفقه الإسلامي الذي بين أيدينا يمثل القراءة الأولى والفهم التطبيقي الأول (التشخيص الأول) للنصوص والأحكام السماوية، فلا يبقى لنا سوى أن نقوم بالقراءة الثانية[١٦]، ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، في ضوء إشكاليتنا ونظمنا المعرفية المعاصرة. وإذا فعلنا ذلك، لا نكون قد خرجنا على الأصول التي أرساها

الفقهاء أنفسهم حين قالوا «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» ولا نطالبهم بأكثر من الإلتزام بما قالوا.

إن القول بالإكتفاء بالقراءة الأولى للتنزيل الحكيم التي تمت في القرن السابع والثامن الميلاديين، والإصرار على أن التفاسير مطلقة مقدسة تمثل عين المقاصد الإلهية أمر بالغ الخطورة. فثمة خمس عشرة آية في النساء والنحل والمؤمنون والنور والروم والأحزاب والمعارج تحكي عن ملك اليمين نزلت حين كان نظام الرق سائداً ومعروفاً في المجتمعات الإنسانية كافة، عربية ورومية وفارسية وهندية، فاعتبر المفسرون وأصحاب أسباب النزول أن ملك اليمين هو الرق في قراءاتهم الأولى للآيات. وكان فهمهم هذا يتطابق تماماً مع واقعهم السائد المشهود. ولا شك أنهم وقفوا أمام إشكالية قوله تعالى: ﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ**﴾ النور ٣١. وقوله تعالى: ﴿**لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ**﴾ الأحزاب ٥٥. إشكالية أن نظام الرق يعطي الحق للرجل بأن يطأ ملك يمينه، لكنه لا يعطي ذات الحق للمرأة بأن يطأها ملك يمينها.، إنطلاقاً من ذكورية المجتمعات التي تتبنى هذا النظام، ومن نظرة الدونية التي تنظر بها هذه المجتمعات الى المرأة[١٧]. ولا شك في أنهم مازالوا يقفون حائرين حتى اليوم أمام هذه الإشكالية التي أوجدها إصرارهم على أن ملك اليمين هو الرق ولا شيء غير ذلك.

لكن ثمة إشكالية أكبر تهمنا الآن، هي أن نظام الرق قد اندثر من كافة المجتمعات، وطوته السيرورة التاريخية في خزانة الذكريات، فهل نطوي الآيات التي يزعم الزاعمون أنها تتعلق به، ونثبت بذلك أن التنزيل الحكيم خاضع للحتمية التاريخية، ونلغي القول بأنه صالح لكل زمان ومكان، ونقعد نتفرج على كتاب الله بين أيدينا وهو يسقط آية بعد أخرى في طاحونة التاريخ، لمجرد أننا لا نسمح بقراءة ثانية لهذا الكتاب الكريم، ولا نسمح لأحد بالخروج من دائرة القراءة الأولى؟.

قراءة لآية حد السرقة:

أمامنا مثال على وجوب القراءة الثانية لكتاب الله، هو عقوبة السارق، التي سيتضح بقراءتنا لها ثانية أنها عقوبة حدودية وليست حدية، أي أن لها حداً أعلى وحداً أدنى،

وأن معظم أهل الأرض ملتزمون بها بفطرتهم دون أن يسمعوا بالاية، وأن التشريع الإسلامي تشريع مدني إنساني يتحرك ضمن هذه الحدود. قال تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ المائدة ٣٨،٣٩.

ونبدأ بفعل قطع لأن المشكلة فيه فنقول: القاف والطاء والعين أصل واحد صحيح يدل على صرم، وإبانة شيء من شيء. فقطع الشيء جزه وأبان بعضه عن بعض، وقطع الصلاة صرمها وأبطلها، وقطع القول جزم، وقطعه حقه منعه منه، وقطع النهر عبره، وقطع لسانه أسكته بالإحسان إليه، وقطعه بالحجة أفحمه، والقطيعة الضريبة يفرضها السيد على عبده، وأقطعه الأرض وهبها له بما فيها وما عليها، وقَطِعَت اليد بانت من داءٍ أو قطع عرض لها، وقطع فلان اختنق به[١٨] وقطع عنق دابته باعها، وقطع الحوض ملأه الى نصفه ثم قطع عنه الماء، وقطعني الثوب كفاني. (أنظر القاموس للفيروزأبادي). ونلاحظ في كل هذه المعاني أنها كما يقول ابن فارس جاءت من أصل صحيح واحد هو الصرم والبتر والإبانة، إنما ليس باستعمال آلة حادة بالضرورة. فقاطع الطريق وقاطع الرحم وقاطع النهر وقاطع الصلاة لم يستعمل سكيناً أو ساطوراً في قطع ما يقطع. إضافة الى المعاني البعيدة الأخرى التي أضفاها أصحاب المعاجم على هذا الأصل، مثل: قطع: باع/ قطع: كفى/ قطع: اختنق. ومع ذلك يصر الفقهاء والمفسرون وأصحاب أسباب النزول على تجاهل كل المعاني لفعل قطع واعتماد معنى واحداً بعينه هو البتر.

ويسألني سائل: فأين البتر في التنزيل الحكيم إن لم يكن بفعل قطع؟ أقول لقد ورد فعل البتر بالآلات الحادة في التنزيل الحكيم بصيغة قطّع كما في قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ..**﴾ يوسف ٣١..

ونفهم أن امرأة العزيز أقامت وليمة دعت إليها اللواتي لمنها في مراودة يوسف عن نفسه، وقدمت إليهن السكاكين مع الأطعمة التي يحتاج الآكل معها الى سكين كاللحم أو البرتقال أو التفاح أو غيره، وبينما هن منهمكات بالتقطيع والتقشير قالت له أخرج إليهن، فلما رأينه وهو على ما هو من وسامة وجمال، انشغلن عما بين أيديهن دهشةً وإكباراً، فقطّعن أيديهن!! وهذا أمر يحصل ألوف المرات في الحياة العادية مع

النساء في المطابخ، حين يشغل إحداهن أمر وهي تفرم البصل أو البقدونس فتجرح إصبعها، وهذا كل ما في الأمر، فنقول أنها قطعت يدها، وليس معنى ذلك أنها بترت كفها من الرسغ أو من المرفق.

وننتقل إلى قوله تعالى بلسان فرعون للسحرة: **﴿لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾** الشعراء ٤٩. هنا لا يمكن أن يكون التقطيع للأيدي والأرجل بتراً وجزاً، وإلا لما تحقق له الصلب بعد التقطيع، إذ كيف تصلب جثة بلا أيدي ولا أرجل.. وأي معنى لصلب جثة مات صاحبها بعد قطع أطرافه، نقول هذا لأن فعل الصلب في الآية معطوف على فعل التقطيع، وهذا يختلف تماماً عن قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾** المائدة ٣٣. هنا فقط يمكن أن نقول إن التقطيع يعني البتر، باعتبار وجود (أو) الفاصلة بين الخيارات الأربعة، فجزاء الحرابة والفساد في الأرض إما القتل أو الصلب أو تقطيع الأيدي والأرجل أو النفي. ولا بأس هنا بإلقاء نظرة سريعة على الآيات التي ورد فعل قطع فيها بمعان لا علاقة لها بالبتر ولا بالسكاكين ولا بالسواطير:

- **﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ﴾** آل عمران ١٢٧.
- **﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾** الأنفال ٧.
- **﴿الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾** البقرة ٢٧.
- **﴿وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ﴾** التوبة ١٢١.
- **﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾** الأنعام ٤٥.
- **﴿قَالَتْ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِي﴾** النمل ٣٢.
- **﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾** الواقعة ٣٢،٣٣.
- **﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ﴾** الحجر ٦٥.

- ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ﴾ العنكبوت ٢٩.

فقوله تعالى ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ يعني ليهلك طائفةً منهم.

وقوله ﴿وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ يعني ويستأصل آثارهم عن آخرهم.

وقوله ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ يعني لا يصلون الرحم ولايقومون بحقوق القرابة.

وقوله ﴿وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا﴾ يعني ولا يعبرون وادياً بشكل عرضاني.

وقوله ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ﴾ يعني استؤصلت شأفتهم.

وقوله ﴿مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا﴾ يعني مقررة وجازمة.

وقوله عن الفاكهة أنها ﴿لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ يعني لا ينعدم وجودها في أي فصل من الفصول، فهي موجودة دائماً.

وقوله ﴿فَأَسْرِبِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ﴾ يعني فسر بأهلك بالقسم الأخيرمن الليل.

وقوله تعالى ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ﴾ يعني عند الرازي (التفسير الكبير ج٢٥ ص٥٨) إنكم تقضون الشهوة بالرجال مما يؤدي الى قطع السبيل مع النساء المشتمل على بقاء النوع. ويعني عند السيوطي (تفسير الجلالين ص٥٢٨) تقطعون طريق المارة بفعلكم الفاحشة بمن يمر بكم حتى ترك الناس المرور بكم، وأما تفسير السيوطي فليس عندنا بشيء، لأن الآية تفقد اتساقها وترابطها وتتحول الى خليط غير متجانس من الكلام لا ينظمه منطق. تعالى الله عما يصفون.

لقد استخدم التنزيل الحكيم فعل قَطَع كما رأينا بمعان متعددة لا علاقة لها بالبتر الذي لا يفهم البعض غيره، ولا علاقة لها بالسكاكين ولا بالسواطير، واستخدم لنقل معنى البتر فعل قطّع، لكنه حتى في هذا لم يكن مطلقاً. فصيغة التأكيد والتكرار الناشئة عن تضعيف عين الفعل الثلاثي قاعدة عامة تشمل جميع الأفعال بما فيها فعل قطع بمعانيه المتعددة التي أشرنا اليها سالفاً. وإليك عدداً من آيات كتاب الله ورد فيها فعل قطّع ليس بمعنى التقطيع والبتر بالسكاكين والآلات الحادة. يقول تعالى:

- ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ محمد ٢٢.
- ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا﴾ الرعد ٣١.

- ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ﴾ الحج ١٩..
- ﴿لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ الأنعام ٩٤.
- ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ البقرة ١٦٦.
- ﴿وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ الأنبياء ٩٣.
- ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ﴾ التوبة ١١٠.
- ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا﴾ الأعراف ١٦٠.

فتقطيع الارحام بإنكار حق القرابة، وتقطيع الأرض بالسير فيها، وتقطيع الثياب بكفايتها للابسيها، وتقطيع البين بالتباعد، وتقطيع الأسباب باليأس من وجود الوسيلة اللازمة، وتقطيع الأمر بتمسك كل طرف من أطرافه بوجهة نظره، وتقطيع القلوب باختناقها، وتقطيع القوم الى أسباط وأمم بتقسيمهم، كل هذا لا يحتاج الى أدوات جارحة أو الى سكاكين وسواطير.

ولعل من المفيد الوقوف عند آية الأنعام ٩٤، وعند قوله تعالى ﴿لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ والبعض قرأ البين بالنصب ورآه أجود، والبعض قرأها بالرفع ورآه أجود. والناصبون اعتبروه ظرفاً قدروا وجود اسم قبله، والرافعون اعتبروه اسماً هو الوصل استناداً الى أن البين من ألفاظ الأضداد. وإذا جاز الاختلاف في البين وهو لا يخرج عن معنيين اثنين صحيحين، فلماذا لا يجوز في القطع وله عدد من المعاني كلها صحيحة؟ ولماذا الإصرار الفاحش على اعتماد معنى واحد بعينه، ثم نكفر من يأخذ بآخر؟

نعود بعد هذا كله الى قوله تعالى في المائدة ٣٨ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ونلاحظ أن الواو في أولها تعطف ما بعدها على الآية ٣٣ قبلها ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ وأن العطف تقوية وحدة الموضوع. فالآية ٣٣ تتحدث عن جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، والآية ٣٨ تتحدث عن جزاء السارق والسارقة.

فإذا نظرنا في لفظ السارق، نجد أنها وردت بصيغة اسم الفاعل من فعل سرق، التي تدل على دوام وطول ممارسة الفاعل لهذا الفعل، كقولنا كاتب. ونفهم أنه سبحانه يعني السارق الذي داوم على السرقة ومارسها طويلاً حتى أصبحت مهنة له، ويحدد له جزاءه ذكراً كان أم أنثى بقطع الأيدي. ونفهم أنه تعالى لا يعني أبداً الإنسان الذي سرق مرة واحدة، لأنه لو عنى ذلك لقال (ومن يسرق)، تماماً مثلما فعل بقتل النفس حين قال: ﴿**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ**﴾ النساء ٩٣، وقال: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾ النساء ٩٢. ألا ترى معي أن القتل مرة واحدة يكفي لإنزال العقوبة بالفاعل.؟

ننتقل الى قوله تعالى ﴿**فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾، فإذا بنا أمام سيل عارم من الآراء والاجتهادات والأحكام، ولكل منها مستنده، ولكل منها أدلته وشواهده (أنظر التفسير الكبير للرازي ج١١ ص ٢٢٣ - ٢٢٩).

فالقائلون بالبتر يوجبونه على الذي يسرق، منطلقين من عموم الآية بشرطها وجزائها. ورغم أن الوجوب يشمل الأيدي، إلا أن انعقاد الإجماع أخرج الآية من العموم الى الخصوص فصار البتر لليدين بدءاً باليمنى وليس للأيدي عموماً. لكنهم اختلفوا في تحديد معنى اليد، فمنهم من قال الأصابع، ومنهم من قال الأصابع والكف والساعد حتى المرفق، ومنهم من ذهب بحدود اليد الى المنكبين.

ثم اختلف كل من هؤلاء في نصاب المسروق الذي يسمى معه الفعل سرقة، واشترطوا لوجوب القطع/ البتر شرطين: قدر النصاب، وأن تكون السرقة من الحرز. فذهب بعضهم الى أن القدر غير معتبر، وأن القطع واجب في القليل والكثير، فالقليل الحقير عند الغني الموسر كثير وعظيم عند الفقير المدقع وذهب آخرون الى أن الحرز غير معتبر، فالسرقة أخذ مال الغير دون علمه وموافقته سواءً كان هذا المال في حرز أم لا. أما القائلون بالنصاب والحرز فقد اختلفوا في مقدار النصاب، فهو ثلاثة دراهم مرة وخمسة دراهم مرة أخرى وعشرة دراهم مرة ثالثة وربع دينار مرة رابعة وثمن مجن مرة خامسة.

ثم اختلفوا حول جواز تكرر القطع/ البتر مع تكرر إرتكاب السرقة، ثم اختلفوا هل يملك السيد إقامة الحد على مماليكه، فمنهم من أجازه كالشافعي ومنهم من لم يجزه كالنعمان. ثم اختلفوا هل يجمع القطع والغرم، فمنهم من أجاز جمع التغريم والتعويض مع القطع. ومنهم من لم يجزه.

أما القائلون بعدم البتر ومنهم الإمام ابو مسلم الخراساني، فتكاد لا تجد لهم في كتب التراث سوى بعض السطور والعبارات المتناثرة هنا وهناك، ولعل ذلك يعود الى تجنب النساخ والوراقين لمؤلفاتهم، لمعارضتها لجمهور فقهاء السلطان من جهة، وخطورة الإقبال عليها والأخذ بما فيها من جهة أخرى، شأنها شأن مؤلفات المعتزلة والقرامطة والخوارج.

هل القطع في فعل (فاقطعوا) هو البتر بالسكين أو الساطور؟ وهل اليد في قوله تعالى (أيديهم) هي الطرف العلوي من الإنسان المنتهي بخمس أصابع؟ وإذا كان ذلك، فهل نهاية اليد، والحد الذي لا يجوز للبتر تجاوزه، هي الكف، أم الرسغ، أم المرفق، أم المنكب؟

هل المقصد الإلهي من قوله تعالى (أيديهم) هو العموم في الآية؟ وهل صيغة الجمع تشير كما يرى الشافعي الى المرات الثانية والثالثة والرابعة التي يسرق فيها السارق المقطوع اليد في المرة الأولى، فالرجل عنده إذا سرق أولاً قطعت يده اليمنى الى المرفق وفي الثانية رجله اليسرى الى مفصل القدم وفي الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة يده اليمنى، بدلالة قوله تعالى (فاقطعوا أيديهم) والأيدي لفظ جمع أقله ثلاثة؟

وننتقل الى قوله تعالى **﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** المائدة ٣٩. فنجد أن القائلين بالعموم والخصوص إن وجدوا حقلاً لاختلافهم في الآية السابقة، فإنهم لن يجدوا حقلاً في هذه الآية يختلفون فيه، فالتوبة الصالحة وقبول الله لأنه غفور رحيم، أمر هام يشمل جميع أنواع الظلم بما فيها الشرك، رغم أنها جاءت تعقيباً لمخصوص هو السرقة. ونجد الفقهاء مرة أخرى يختلفون حول جواز أن توقف التوبة القطع أو عدم جوازه، لكنهم يتقفون جميعاً على أن التوبة جائزة بعد القطع!! ونعود نحن إلى التساؤل:

من أين يأكل الذي قطعت يده اليمنى من المرفق ثم تاب؟ وكيف نوفق بين وضعه، وبين الحديث النبوي: التائب من الذنب كمن لا ذنب له؟ وما فائدة الرحمة في ختام الآية الثانية، وقد أصبح عاطلاً عن العمل؟ وهل المجتمع ملزم في هذه الحالة بصرف إعانة عجز دائم لهذا المبتور التائب يواجه بها متطلبات حياته بعد التوبة؟ فإذا أخذنا بالحديث النبوي القائل بأن المولود يولد على الفطرة، ثم يهوده أبواه أو يمجسانه أو ينصرانه، وأخذنا بما يشير إليه صراحة من اثر الأسرة والبيئة والمجتمع على تشكيل سلوك الفرد ومعتقداته ومنطلقاته، فإلى أي حد سيتأثر فهمنا لآية القطع في السرقة.

لقد التزم جمهور العلماء من القائلين بالبتر تفسيراً مشخصاً لليد في الآية فانصرف فقههم إلى الأصابع والكف والساعد، فلماذا هذا التشخيص البدائي، وأمامهم قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ الفتح ١٠، وقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا**﴾ يس ٩، وقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ**﴾ الفتح ٢٤.

فاليد هي الغلبة والنصر وهي الحفظ، واليد هي الإمام وهي القدرة والتمكن. وكف اليد هو المنع وليس الكف التي تتفرع منها الأصابع. فلماذا لا نفهم قوله تعالى (فاقطعوا أيديهم) من هذه الزاوية؟ لماذا يصر فقهاؤنا التشخيصيون على اعتبار جزاء السرقة كجزاء الحرابة مضافاً إليه الإفساد في الأرض؟ وهل يعقل أن هذا هو ذاك في حكم الله، كما يزعم تراجمة الله ومفسرو أحكامه؟

لماذا لا يكون قطع الأيدي هو كف الأيدي بالسجن مثلاً؟ أو لماذا لا نعتبر بتر الأطراف هو الحد الأعلى لعقوبة السرقة، فنطبقها على السارق الذي لا يقلع ولا يتوب، شأن الكي عند العرب حين تعجز باقي العلاجات؟ علماً أننا إن فعلنا ذلك صار للتوبة معنى ولرحمة الله ومغفرته معنى.

المشرعون في أمريكا لم يسمعوا بإجماع الفقهاء ولا بجمهور العلماء، ولم يسمعوا بأحكام الإسلام والقرآن، ومع ذلك فقد هدتهم فطرتهم الى تشريع ما يسمى «بالضربة الثالثة».

فالرئيس كلينتون يتحدث عن هذه الضربة في كتابه «الحلم والتاريخ»، فيوضح أن رجال العصابات والعنف يخضعون في المرة الأولى والثانية الى نصوص القانون بما فيه من عقوبات، أما في المرة الثالثة فالحكم هو الإعدام!!

ونحن لا ندعو بالطبع إلى نبذ أحكام الإسلام واستبدالها بالإعدام كما هو عند الرئيس كلينتون، لكننا نشير إلى وضوح فكرة الحدود في الفطرة الإنسانية، والى أن التشريع الإسلامي تشريع مدني إنساني يتحرك بمرونة وحنيفية ضمن حدود عليا وحدود دنيا هي حدود الله.. يصدق ذلك كله قول الله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ الروم ٣٠.

ثمة كثيرون يقارنون بين عصر النهضة الأوربية في القرن الخامس عشر، وبين

وضعنا نحن الآن في القرن العشرين. لهؤلاء أقول لا محل لهذه المقارنة، فمشكلتنا لا تشبه أبداً المشكلة الأوربية في عصر التنوير. المشكلة هناك كانت بين الكنيسة والناس مشكلة علمية، حول التفسير التوراتي للكون، الذي تبناه مسيحيو أوروبا كما ورد في العهد القديم، دون أن يتبعوا معه شريعة موسى في الكتاب (العهد القديم). المشكلة بين الكنيسة والناس هناك لم تكن في مجال التشريع، وإفعل ولا تفعل، كما هي الآن، بل كانت في مجال الموجود وغير الموجود، مجال هل الأرض كروية أم مسطحة، ومجال هل الأرض هي التي تدور حول الشمس أم الشمس هي التي تدور حول الأرض.

إن مشكلتنا مع المؤسسة الدينية مشكلة معاكسة تماماً. فرجال الدين عندنا يقبلون على استحياء التأويلات العلمية للآيات القرآنية على ضوء مكتشفات القرن العشرين. ويصرون في الوقت ذاته على تقديس التفاسير التراثية المتناقضة مع العديد من الحقائق العلمية الثابتة، دون أن يفكروا بتنقيحها ونقدها. المشكلة معهم هي في الفقه والتشريع والفلسفة، وفي العلوم الإنسانية عموماً.

المشكلة معهم هي أنهم يشعرون بكرتونية طروحاتهم، ويخافون على الإسلام الذي يمثلونه أن ينهزم، ويتابعهم على ذلك جماعات العوام وأنصاف المثقفين بحسن نية، وأصحاب الأغراض وذوو الأدمغة المغسولة بسوء نية. سلاحهم المشهور التكفير، والإتهامات الجاهزة لكل من ينوي الخروج عن وصايتهم وولايتهم، بالزندقة والعمالة وهدم الإسلام وسب الصحابة وإنكار السنة. لكننا مطمئنون تماماً الى قوله تعالى: **﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾** الرعد ١٧. إننا مطمئنون تماماً ونطمئن كل من يؤمن بالله وبالإسلام لله، أن الله لا ينهزم، وأن الإسلام لا ينهزم. فالله موجود في فطرة الانسان، والاسلام موجود في ثقافات كل أهل الأرض. الوحيد الذي سينهزم هو الفقه التاريخي المتحجر وسدنته وهاماناته ومؤسساته، الوحيد الذي سينهزم هو تصوراتنا وفهومنا الملتوية القائمة على تقديس المعصومين وعلى ترسيخ الوصاية والولاية لورثة الأنبياء، الوحيد الذي سينهزم هو ذهنية التحريم، أما الله والاسلام فلا.

○ ○ ○

البعثة المحمدية حتى تكامل الفقه الإسلامي التاريخي

كان العرب عند بداية البعثة المحمدية مجموعة قبائل متفرقة، لكل قبيلة مجالها اليومي الحيوي الخاص بها، وكان الرعي والغزو المهن الرئيسية السائدة عندهم، إضافة إلى التجارة التي تركزت بشكل رئيسي في مكة، والزراعة في الطائف ويثرب واليمن.

لم تكن عند العرب حكومة مركزية، لكنهم كانوا واعين تماماً لما يجري حولهم، ويدركون أن أنظمة الدولة المركزية الممتدة حولهم تقوم على الرق والعبودية، رغم أن مفهوم الرق كان سائداً عندهم أيضاً، إما بالسبي في الغزوات، أو بالشراء من أسواق النخاسة.

كان العرب متفرقين، هذا صحيح، لكنهم كانوا أحراراً غير تابعين في معظمهم لأحد. والنظام الاجتماعي عندهم يقوم على الأسرةُ العشيرة والقبيلة. فقريش مثلاً كانت تتألف من عشرة بطون، أحدها بنو هاشم الذين ينتسبون مع بني أمية إلى بني عبد مناف، وكان الرسول الأعظم منهم. وقد مارس النبي (ص) مهنة قومه في الرعي والتجارة. أما من الناحية الأخلاقية، فقد اتصفوا بكل ما يتصف أمثالهم من حمية أسرية وعشائرية وقبلية، وكرم وصدق ووفاء، ولم يكن لديهم معايير أخلاقية مزدوجة. (النفاق مثلاً لم يكن له وجود في مكة، إذ لم يرد ذكر النفاق والمنافقين إلا في الآيات المدنية). ولقد ساعد مفهوم الانتماء الأسري في حماية الرسول الأعظم خلال المرحلة المكية (أبو طالب/ المطعم بن عدي). كان النبي عند أهل المرحلة المكية صادقاً، لكنهم لم يروا من دعوته إلا الجانب السياسي، جانب الزعامة للأسرة والقبيلة، دون أن يخطر في بالهم أن الدعوة ستتمكن من إقامة دولة مركزية. ومن هنا نفهم كيف كانوا يرون الأمور حين عرضوا عليه الثروة والملك، دون أن يفكروا بقتله أو اعتقاله إلا في أواخر المرحلة المكية، حتى بعد أن فكروا بذلك رسموا خطة يضيع بها دمه بين العرب، لا خوفاً من بني هاشم من الناحية العسكرية، بل خوفاً من العار الذي سيلحق بهم.

من الناحية العقائدية، كان العرب وثنيين، لكنهم كانوا يعترفون بالإله الواحد، وما

الأصنام عندهم إلا لتقربهم إليه زلفى. أما من الناحية الفكرية والدينية، فقد كانوا منفتحين على (الآخر)، وكان هذا الآخر مقبولاً لديهم. فمن العرب من هو نصراني أو يهودي أو حنيفي أو وثني، ولم يكن أحد منهم يشعر بالعار أو النقيصة من وجود الآخر. وكان لسانهم العربي قد بلغ مرحلة من التطور يستطيع معها حمل المعاني السماوية المنـزلة في الرسالة المحمدية.

هذه المزايا التي اجتمعت للعرب زمن النزول، من اعتزاز بالحرية ونفور من التبعية واحترام الآخر والتعايش معه وتقديس المروءة وإكرام الضيف وتلبية المستغيث والوفاء بالعهود،كل هذا جعلهم مُؤهلين لحمل الرسالة السماوية المنـزلة. إنما بقيت عندهم مشكلة الزعامة والسياسة والملك. فقد كانت الزعامة موزعة بين رؤوس القبائل والمفهوم التنظيمي للدولة المركزية غير موجود عندهم، وبالتالي دفع الأموال لهذه الدولة المركزية مهما كان شكلها (ضرائب/ زكاة/ إتاوة)، والخضوع لزعامة مركزية تختفي تحتها الزعامات الأسرية والعشائرية والقبلية،كان بعيداً عن تصوراتهم، بعيداً عن وعيهم السياسي.

من الناحية الاجتماعية كانت مسألة الرق (سبياً أو شراء) موجودة ومقبولة في وعيهم الاجتماعي. ولما كانوا يعيشون على الرعي والغزو والتجارة، وكانت الزراعة والمهن الأخرى الصناعية بيد الأغراب والموالي، فقد كان دور المرأة ثانوياً في حياتهم، إذ كانت في جميع حالاتها الاجتماعية تنسب إلى الرجل، وكان مفهوم ولي الأمر سائداً قبل عصر التنزيل. فرغم أن السيدة خديجة بنت خويلد كانت صاحبة مال وتجارة وقرار مستقل، إلا أن النبي (ص) حين خطبها قبل البعثة، جاء في وفد من ذكور بني هاشم، واستقبلهم الذكور من أهل خديجة، وتمت الخطبة والزواج.

ومازالت ذهنية ولي الأمر بالنسبة للمرأة هي التي تحكم وعينا الاجتماعي حتى اليوم. أما حرية الفكر وحرية الكلمة عند العرب في عصور ما قبل التنزيل فمن نافلة القول الحديث عنها، ونحن أمام أخبار الأسواق والمواسم، وأمام شعراء، بيت واحد من أحدهم يرفع قبائل بكاملها وينـزل قبائل بكاملها، ولعل أبلغ ما يحضرنا في هذا المجال، قول من قال: ما زالت قريش تفخر علينا بالسقاية والسدانة والرسالة إلا الشعر، حتى جاء ابن أبي ربيعة فسادتنا في كل شيء.

لا أريد أن أستفيض في ما استفاض فيه الكثيرون، أريد أن أركز على بعض طبائع

القوم الذين أسس النبي (ص) منهم وبينهم دولة مركزية فتية عاصمتها المدينة المنورة تضم كل شبه جزيرة العرب، كان فيها (ص) نبياً ورسولاً ومؤسس دولة، وامتزجت فيه هذه الجوانب الثلاثة، ومع ذلك نسمع أبا سفيان يقول للعباس، يوم فتح مكة، إن ملك ابن أخيك غدا عظيماً.

لم تكن المشكلة التي نشأت منذ اللحظة الأولى بعد وفاة النبي مشكلة نبوة أو مشكلة رسالة،إذ لا أحد وضع هاتين موضع الشك والتساؤل. حتى حروب الردة كانت حروباً سياسيةً وحدويةً لمنع الانفصال والمحافظة على الدولة ومركزيتها. بقي الملك ووراثة الدولة هو المشكلة الأساسية، فحاول كل طرف ينادي بأنه الوريث الأحق لهذه الدولة، أن يسبغ على دعواه صفة الشرعية، اتكاء على آيات الرسالة وعلى أحاديث النبوة، فاختلط مفهوم الرسالة بمفهوم النبوة بمفهوم الملك، وأصبحت المشكلة البحث عن غطاء ايديولوجي يعطي الحكم صفة الشرعية، وكان الأمر عسيراً بالغ الصعوبة، باعتباره جديداً عليهم، يرتبط كما أشرنا بمفهوم الأسرة والعشيرة والقبيلة، إلا أن الحاجة في الجانب المقابل كانت ملحة لغطاء ايديولوجي جديد لوراثة الملك.

والمتأمل في آيات الكتاب كلها، لا يجد نصاً يحدد شكل الحكم، أو مسألة وراثة الملك، إلا في آية واحدة هي قوله تعالى ﴿**وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَاأَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ**﴾ النمل ١٦. لكنهم اختلفوا في تفسيرها، فمنهم من قال المال والملك لأن النبوة عطية مبتدأة ولا تورث، ومنهم من قال بل النبوة، فرد عليهم آخرون بحديث نبوي مشهور يقول: نحن معشر الانبياء لا نورث[١٩]. لكنهم جميعاً تحاشوا أن يتخذوا من الآية غطاء ايديولوجياً يمنح دعواهم الشرعية المطلوبة، لعدم وجود ابن ذكر للنبي يرثه كما ورث سليمان داوود.

ولم يجد الباحثون عن الشرعية في التنزيل الحكيم سوى آيات الإرث وآيات طاعة أولي الأمر، وكلا النوعين يصلح أن يكون غطاء منشوداً. فالنبي كمؤسس للدولة وقائد لها يورث القيادة لمن هو أقرب طبقاً لأحكام آيات الإرث، وهذا هو الغطاء الإيديولوجي الذي استخدمه العباسيون لشرعية حكمهم، بعد أن حصروا معنى الولد في الآية بالذكر، ورسخوا مقولة أن البنت لا تحجب، وأرسوا قاعدة أن الإرث في آية النحل هو للمال والملك، وتم بذلك إبعاد فاطمة كوارثة، كما تم إبعاد علي كرم الله

وجهه باعتباره ابن عم النبي والعم أولى. أما طاعة أولي الأمر، فهي الأساس الذي أقام عليه الأمويون حكمهم، وهي ما نفهمه اليوم بسياسة الأمر الواقع، التي تحرم معارضة ولي الأمر بعد استقراره في ولاية الأمر،كائنة ما كانت الطريقة التي استلم بها ولاية الأمر. ونسبوا للنبي أمره بوجوب طاعة الولي ولو أخذ الأموال وجلد الظهور، وروجوا مقولة (الطاعة لمن غلب) وجعلوا منها غطاء مبرراً ومسوغاً يعطي حكمهم صفة الشرعية.

فإذا عدنا الى ماقبل الحكم الأموي، والى زمن وفاة النبي (ص)، وجدنا أن كل هذه الأغطية لم يكن لهل محل في النزاع. فحين توفي الرسول الأعظم،كان ثمة أنصار ومهاجرون، أنصار فيهم الأوس والخزرج، ومهاجرون فيهم قريش ببطونها العشرة. وكان صحابة الرسول من هؤلاء وأولئك،كلهم عاش معه وعرفه وسمع أقواله ورأى أفعاله. ورغم أن ما حدث في السقيفة لايخرج عن كونه مسألة سياسية تمركز الخلاف فيها بين مهاجرين وأنصار، إلا أننا لم نجد أحداً احتج بحديث النبي (ص): الأئمة من قريش. ولم يخرج النقاش يومها عن الأسبقية في نشر الرسالة وفي تأسيس وتثبيت دعائم الدولة، حتى أن الأنصار رضوا يومئذ أن يكون الحكم بالتناوب، لولا أن عمر بن الخطاب سارع بمبايعة أبي بكر، حسماً للخلاف والنزاع أن يستشري ويستفحل، ورفض سعد بن عبادة زعيم الأنصار أن يبايع، فداسته الأقدام وهو مريض، ثم مات بحوران في خلافة عمر وزعموا أن الجن قتلته.

وما كادت خلافة عمر بن الخطاب تقارب نهايتها حتى كانت الدولة قد كبرت والغنائم تتدفق كالسيل إلى المدينة المنورة، ودخل في العملية عنصر جديد الى جانب الملك ورئاسة الدولة هو المال. وانتقلت الخلافة إلى عثمان، وبدأت مظاهر العصبية الأسرية تطبع السلطة بشكل واضح. ومضى عثمان يعين أقاربه من بني أمية في السلطة، لا على أساس الأمانة والكفاءة بل على أساس القرابة. ولا على أساس البلاء الحسن في الإسلام والماضي الناصع، بل على أساس الرابطة الأسرية وحدها. ولعل تعيينه لأخيه من أمه عبد الله بن أبي سَرْح على خراج مصر[٢٠]، أحد الأدلة الكثيرة التاريخية على ما نقول. فالدولة لم تكن وقتها بحاجة إلى المال، وقد صار عندها أكواماً بعد فتح الشام، وكان يجدر بالولاة ان يرفقوا في تحصيل المفروض على الأرض والغلال، لكن العمال والولاة أمثال ابن أبي سرح، لم يكن همهم سوى زيادة حصيلتهم من خيرات الأرض، ولو أدى ذلك إلى بوارها. لعل خير ما يوضح لنا هذه

الروح، الحوار الذي دار بين عمرو بن العاص (وكان يجمع بعد فتح مصر إمارة الجند وولاية الخراج ثم عزله عثمان) وبين ابن أبي سرح والي الخراج الجديد، وقد جاءه الأخير متباهياً وغامزاً فقال:

- لقد درت الناقة بعدك يا أبا عبد الله..

- فقال عمرو:

- لكن فصيلها نفق جوعاً..

يعني أنكم أخذتم كل اللبن ولم تتركوا للرضيع شيئاً. وهذا كله أدى إلى ولادة الاتجاهات والخلافات الكثيرة المتعددة.

وعندما استلم علي بن أبي طالب الخلافة، كان مفهوم التعصب الأسري قد غدا واضحاً تماماً، وكانت القوة المالية والعسكرية والسياسية قد خلصت لبني أمية، فاستطاعوا أن يجعلوا من قميص عثمان حجة ومشكلة، في وقت كان فيه الكثير من كبار الصحابة قد ذهب، وفي وقت كان وضع الحديث النبوي قد عمَّ، ثم استشرى بعد انتصار الأمويين وبانتهاء المرحلة الراشدة بشكل مرعب.

إننا نتفق مع كل من يقول بخطورة وضع الأحاديث النبوية، فالكذب على لسان النبي ليس كالكذب على لسان غيره، ولقد عرضنا لهذا بالتفصيل في موضع آخر من هذا الكتاب فلا نعيد. لكننا ننبه هنا إلى ما هو أخطر من الوضع. إنه تأويل الآيات والأحاديث الصحيحة تأويلاً يخرج بها عن مقاصدها، ويبترها عن سياقها الذي قيلت فيه. واقرأ معي هذا الخبر يرويه البخاري في صحيحه ج٩ ص٦٨:

(عن سعيد بن جبير قال: خرج علينا عبد الله بن عمر فرجونا أن يحدثنا حديثاً حسناً، فبادرنا إليه رجل فقال: يا أبا عبد الرحمن حدثنا عن القتال في الفتنة، فالله تعالى يقول ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ**﴾ فقال اتدري ما الفتنة ثكلتك أمك؟ إنما كان محمد (ص) يقاتل المشركين وكان الدخول في دينهم فتنة، وليس كقتالكم على الملك) أهـ.

يشير الرجل في الخبر إلى الآية ٣٩ من سورة الأنفال:

﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ فيبتر الآية عن سياقها، فالله تعالى يقول في الآية ٣٨: ﴿**قُلْ لِلَّذِينَ**

كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ..﴾والله تعالى يتابع في الآية ٣٩ ليقول **﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انتَهَوْا...﴾**.

فمفهوم الفتنة ومعناها والمقصود بالقتال لا يمكن أن يتحدد إلا ضمن السياق، ورحم الله ابن عمر. ومع ذلك كله فقد ذهب كثير من القدامى إلى فهم الفتنة بالمعنى الذي ذهب إليه الرجل، وتابعهم تقليداً الكثير من المحدثين نذكر منهم طه حسين في كتابه الشهير (الفتنة الكبرى).

قلنا إن الأمويين وضعوا لحكمهم غطاء ايديولوجياً يقوم على طاعة أولي الأمر، تكريساً لواقع قضاه الله ولا سبيل الى رده. فكان عليهم أن يقولبوا مفهوم القضاء والقدر بما يتناسب مع دعم وتثبيت ملكهم، لذا أسرع فقهاء السلطان إلى وضع تعريف يقول بأن قضاء الله هو علمه الأزلي، وأن قدره هو نفاذ هذا العلم. فالله يعلم منذ الأزل أن بني أمية سيستلمون الحكم، إن كان هذا قضاءه فلا سبيل إلى وقف القدر القاضي بنفاذ هذا القضاء، وكل من يعارض أويحارب حكم بني أمية فهو إنما يعارض ويحارب قضاء الله وقدره. وبذلك ضمنوا الشرعية لملكهم من جهة، وبرروا مظالم حكامهم من جهة أخرى. تروي الأخبار أن الوليد بن عبد الملك قال للزهري: ماحديث يحدثنا به أهل الشام، أن الله إذا استرعى عبداً رعيته كتب له الحسنات ولم يكتب عليه السيئات؟ قال باطل ياأمير المؤمنين.أنبي خليفة أكرم على الله أم خليفة غير نبي؟ قال بل نبي خليفة.قال فان الله تعالى يقول لنبيه داوود **﴿يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾** ص ٢٣. فهذا وعيد لنبي خليفة فما ظنك بخليفة غير نبي؟ قال (إن الناس ليغووننا عن ديننا) وراح الأمويون وراح عصرهم.. وبقي التعريف المشوه للقضاء والقدر معمولاً به حتى اليوم.

وقلنا إن العباسيين اتخذوا لحكمهم غطاء ايديولوجياً يقوم على أساس القرابة من الرسول (ص) وحقهم في ميراثه. لكن هذا الغطاء إن أجدى ونفع بمساعدة أهل خراسان في استعادة الملك الذي استلبه بنو أمية من بني هاشم إلا أنه لا يجدي نفعاً في الخلاف مع الطالبيين والكل هاشمي. فكان على العباسيين أن يقولبوا آيات الإرث والوصية بشكل تصلح معه لأن تكون غطاء شرعياً لحكمهم، فصار الولد ذكراً، رغم

قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ النساء ٤. ورغم أن سامع هذا القول وقارئه لايحتاج اليوم إلى دكتوراه في علوم القرآن واللغة، ليفهم أن الأولاد فيهم الذكور وفيهم الإناث، وأن الولد يكون ذكراً ويكون أنثى. ثم صارت الأنثى لا تحجب، لإخراج فاطمة وأبنائها من اللعبة السياسية، ثم أرسوا قاعدة «لا وصية لوارث» لإخراج الإمام علي وأبنائه وأحفاده من لعبة الحكم والملك، ونسبوها للنبي (ص)، فأسسوا بذلك لأخطر سابقة عرفها التاريخ الإسلامي، هي أن السنة، أي الحديث النبوي، ناسخة للقرآن، وأن القرآن أحوج الى السنة من السنة للقرآن، تعالى الله عما يصفون.

لقد كان الإمام الشافعي على رأس من قال بهذا، رغم أنه في كتابه «الرسالة» ينكر دور الآحاد في مجال العقائد، ومع ذلك يأخذ بحديث آحاد من أهل المغازي، فكان تناقضه مع ذاته في هذه المسألة أبلغ في إثارة الدهشة من تناقضه مع غيره، لكنها السياسة.. والسير في ركاب أهل الحكم.. التي وجد الشافعي نفسه معها أمام مفترقات خطرة. فإن هو قال بأن البنت ولد، وبأنها تحجب كالذكر تماماً، صار شيعياً، وإن هو قال بالتفريق في مسألة إرث الأنبياء بين النبوة والملك، صار خارجياً. وهما أمران عند العباسيين أحلاهما مر!!

كان العباسيون يرتكزون في مشروعية حكمهم وتغطيته على أحكام آيات الإرث بعد صقلها لصالحهم من جهة، وعلى إرادة الله واختياره من جهة أخرى. وإذا كان الأمويون قد أوجدوا مفهوماً للقضاء والقدر، فتحوا به باب القول بالجبرية، الذي يدخل تحت عنوان حتمية المحكوم والحاكم على حد سواء، فإن العباسيين أوجدوا مفهوماً للإرادة الإلهية، أخرجوا به الحاكم من خندق الجبرية، إلى فضاء الحكم باسم إرادة الله ومشيئته.

ففي حين يقول عثمان بن عفان، وهو من بني أمية، لمعارضين يطلبون منه التخلي عن الخلافة: والله لا أخلع ثوباً ألبسنيه الله. واضعاً بذلك أساس القضاء والقدر والجبر عند الأمويين من بعده، نجد أبا جعفر المنصور يقول في خطبة له: (أيها الناس،إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسم بإرادته وأعطي بإذنه، قد جعلني الله عليه قفلاً إذا شاء فتحني لأعطياتكم وفيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني..).

فالحاكم العباسي إنما يعمل فيعطي أو يمنع بمشيئة الله تعالى، باعتباره خليفة النبي ومن أهل بيته الذين أراد الله أن يذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيراً. وهذا ما نراه في خطابهم للناس. أما في خطابهم للطالبيين، منافسيهم الهاشميين على الخلافة، فقد كان يبرز واضحاً الاتكاء على تفسير آيات الإرث. ولعل أبرز ما يمثل هذا الاتجاه في التغطية الإيديولوجية، الإمام محمد النفس الزكية.

يروي الطبري في تاريخه مج٧ ص٥٦٦، أن الإمام محمد بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية (رض) خرج على طاعة أبي جعفر المنصور وخلع طاعة بني العباس بعد أن عمل المنصور في الطالبيين سجناً وتقتيلاً، فأرسل إليه المنصور يدعوه إلى التوبة ويعطيه الأمان له ولمن بايعه، فرد عليه الإمام محمد يدعوه إلى الدخول في طاعته وبيعته، آمناً على نفسه وماله، ويختم الرسالة قائلاً:

(وأنا أولى بالأمر منك وأوفى بالعهد، لأنك أعطيتني من العهد والأمان ما أعطيته رجالاً قبلي، فأي الأمانات تعطيني.. أمان ابن هبيرة، أم أمان أبي مسلم؟).

لكنه يسهب في مطلع رسالته بالاعتداد بنسبه إلى فاطمة والنبي وبأرومته الممتدة إلى الإمام علي كرم الله وجهه (وإن أبانا علياً كان الوصي وكان الإمام، فكيف ورثتم ولايته وولده أحياء)، ثم يمضي ليغمز بالمنصور ويعرض بأمه، وكانت بربرية تدعى سلامة (وإني أوسط بني هاشم نسباً، وأصرحهم أباً،لم تعرقّ فيّ العجم،ولم تنازع فيّ أمهات الأولاد). فيرد عليه المنصور برسالة يوضح فيها بجلاء ارتكاز العباسيين على آيات الإرث في إثبات الشرعية لحكمهم فيقول:

(... فقد بلغني كلامك وقرأت كتابك فإذا جلّ فخرك بقرابة النساء، لتضل به الجفاة والغوغاء، ولم يجعل الله النساء كالعمومة والآباء، ولا كالعصبة والأولياء، لأن الله جعل العم أباً وبدأ به في كتابه على الوالد الأدنى فقال جل ثناؤه عن نبيه يوسف ﴿**وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ**﴾ يوسف ٣٨.

بهذه الفقرة، ومن خلال ثغرة عدم وضوح الفرق بين الأب والوالد، واتكاء على روح الذكورية السائدة يومها، يمهد المنصور ليتابع قائلاً:

(... وأما قولك إنكم بنو رسول الله (ص)، فان الله تعالى يقول في كتابه ﴿**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ**﴾ الأحزاب ٤٠. ولكنكم بنو ابنته، وإنها لقرابة قريبة ولكنها لا تحوز الميراث، ولا ترث الولاية، ولاتجوز لها الإمامة، فكيف تورث بها؟ ولقد

جاءت السنة التي لا اختلاف فيها بين المسلمين أن الجد أبا الأم والخال والخالة لا يرثون..).

ثم يختم رسالته، يرد على فخر الإمام بنسبه فيقول:

(... لقد بعث الله محمد (ص) وله عمومة أربعة، أنذرهم ودعاهم، فأجاب منهم اثنان أحدهما أبي، وأبى منهم اثنان أحدهما أبوك، فقطع الله ولايتهما منه..).

(... وزعمت أنك أوسط بني هاشم نسباً، وأصرحهم أماً وأباً، أنك لم تلدك العجم، أراك فخرت على من هو خير منك نسباً وأباً، إبراهيم بن رسول الله (ص)، وأمه أم ولد، وما خيار بني أبيك خاصة وأهل الفضل منهم إلا بنو أمهات أولاد..).

إن الرسائل المتبادلة بين الإمام محمد النفس الزكية والمنصور لا تتعدى بكامل نصوصها ثلاث صفحات، تصلح لأن تكون أرضية لبحث مستفيض في علم الكلام والعقائد وعلم الاجتماع. ومع ذلك قل من وقف عندها بتفصيل دقيق واضح ومتعمق.

فالمتأمل يجد الرجلين يتفاخران بالأنساب بروح قبلية جاهلية واضحة، وكأنهما نسيا في غمرة صراعهما على السلطة، أبسط تعاليم الرسالة المحمدية ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾.

والمتأمل يقف طويلاً أمام قول المنصور (... لأن الله جعل العم أباً وبدأ به في كتابه..) ثم يستشهد بالآية ٣٨ من سورة يوسف. لكن سياق الآبائية في الآية سياق ملة ونبوة ومعتقد، وليس سياق سلطان وحكم، إضافة إلى أن الآبائية شيء والوالدية شيء آخر، مما ينتج عنه أن شاهد الآية عند المنصور ليس كما ينبغي. ويذكرنا هذا بآية اعتاد الهاشميون دائماً إشهارها في وجه الأمويين هي قوله تعالى ﴿**وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ..**﴾ النمل ١٦. كشاهد على حقهم في وراثة النبي بالملك والنبوة، غافلين عن أن الآية تتحدث عن والد وولدهما أنبياء بالأصل، مما لا ينطبق على ما بطالبون به، ويجعل استشهادهم بالآية ليس على ما ينبغي.

والمتأمل يقف عند قول المنصور (ولقد جاءت السنة التي لااختلاف فيها أن الجد أبا الأم والخال لا يرثون) فيجد نفسه أمام أمور. الأول إشارته إلى أن السنة هي الحاكمة على القرآن في موضوع الإرث، وهو ما ذهب إليه الشافعي. والثاني زعمه إجماع جميع المسلمين على أن السنة جاءت بهذا، بينما يعلم الكل منذ عصر المنصور إلى

اليوم، أن المسلمين لم يجمعوا على أمر من أي نوع خلال تاريخهم بأكمله، إلا شهادة الإسلام وشهادة الإيمان، وأنهم اختلفوا ومازالوا مختلفين على الصلاة والزكاة والصوم والحج وإقامة الحدود. أما الثالث، فإشارته إلى ميراث الجد والخال والخالة، وليس هذا موضع الخلاف بين العباسيين والطالبيين.

والمتأمل يقف طويلاً عند قول المنصور (... ولكنكم بنو ابنته، وإنها لقرابة قريبة، ولكنها لا تحوز الميراث، ولا ترث الولاية، ولا تجوز لها الإمامة..)، وفيه أيضاً مسائل. الأولى أنه يعتبر الإرث النبوي ملكاً وسلطاناً ونبوة، ناسياً أن النبوة اصطفاء شخصي ذاتي تقرره المشيئة الإلهية لإنسان بعينه، وليست متاعاً يقبل القسمة، ويؤول إلى أصحاب الحق فيه كل بحسب نصيبه. الثانية أنه يعتبر البنت لا تحجب، وأن باقي تركة النبي تؤول إلى العم، ناسياً أن هذا بالأصل تأويل وإجتهاد فقهاء العباسيين ولا إجماع عليه كما يزعم. الثالثة قوله (ولا ترث ولا تجوز لها الإمامة) فأما الولاية فهي ولاية الأمر أي الحكم والسلطان. وهو هنا يقررذلك منطلقاً من انها أنثى ناقصة عقل ودين من جهة، ومن أنها لا تحجب العم عن ميراثه من جهة أخرى. وأما الإمامة فهي خلافة النبي بنبوته وعصمته، ورغم أن هذا المصطلح لم يظهر عند الإمامية ـ كما يقول الدكتور موسى الموسوي ـ إلا في القرن الثالث الهجري بمعناه الذي نعرفه اليوم، إلا أنه كان معروفاًومتداولاً منذ القرن الأول، بدليل وروده عند المنصور، بمعناه العام.

إن الوقوف بالتحليل أمام مثل هذه الوثائق على قلتها وندرتها، يبين لنا بوضوح كيف لعبت العصبية الأسرية والقبلية من جهة، والصراع على الحكم وتغطيته شرعياً من جهة ثانية، والروح الذكورية المتطرفة من جهة ثالثة، دوراً أساسياً في صياغة الفقه الإسلامي منذ تأصيله أول مرة، ودوراً أساسياً في تثبيت تأويل آيات الأحكام وجعل الحديث النبوي قادراً على نسخها، ودوراً اساسياً في نظرة الفقهاء إلى المرأة، وخاصة في مسائل الإرث والحجاب والقوامة واستلامها المناصب القيادية في المجتمع.

○ ○ ○

موجبات القراءة المعاصرة

لقد أطلنا التفصيل في هذا كله، لنصل بعده إلى القول بأننا نعود اليوم لنقرأ من جديد آيات الإرث وأحكام الحجاب والقوامة ومفهوم النشوز والإعراض، بعيداً عن كل موروث أموي وعباسي، وبعيداً عن كل تأويل وفقه يهدف إلى إثبات حق هؤلاء وأولئك في الحكم. فمن السخف بمكان أن يدافع المرء اليوم عن تطبيق منحرف لآيات الإرث فرضته سلطة أموية أو عباسية لإبعاد الهاشميين تارة والطالبيين تارة، والأسخف أن يتوهم أنه بدفاعه هذا إنما يدافع عن الإسلام. ومن المثير للسخرية أن يتمسك المرء اليوم بنظرة فوقية إلى المرأة، جاءته من عصور حكمتها الروح الذكورية كانت فيها المرأة والكلب الأسود والحمار من مبطلات صلاة الرجل، والأكثر إثارة للسخرية أن يظن بتمسكه هذا أنه يتمسك بالكتاب المنزل.

وإذا ذهب فقهاء السلطة في عصور التدوين وتأصيل الفقه إلى ما ذهبوا إليه خوفاً من مروان وعبد الملك والمنصور، فليس ثمة ما يجبرنا على التزام مذهبهم ذاك، إلا نفراً من أصحاب الأخيلة المريضة التي تخشى أن تطيح بها رياح التجديد.

لقد أطلنا التفصيل في التفاصيل، لنصل بعده إلى توضيح الصيرورة التاريخية والسياسية التي أوجدت الفقه الإسلامي التاريخي وأسسه وأصوله التي وصلتنا، وما زلنا نعتمدها ونطبقها، فاستحال معها أن نجد مصداقاً لقوله تعالى ﴿**قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾ الأعراف ١٥٨.

إن للعلوم، وعلم الرياضيات خاصة، علاقة مباشرة بفهم وتطبيق آيات الإرث. فماهي الصيرورة العلمية، والأرضية المعرفية التي حكمت فهم وتطبيق هذه الآيات أموياً وعباسياً؟

لقد كان علم الحساب بعملياته الأربع هو السائد زمن التنزيل، إضافة إلى أن العرب كانوا أهل بيان ولم يكونوا أهل حساب. وما زلنا حتى اليوم لا نخرج في تطبيق أحكام الأرث عن العمليات الحسابية الأربع. لكننا حين قرأنا آيات الإرث

بعين القرن العشرين، استندنا في تطبيقها وفهمها بالإضافة للعمليات الحسابية، إلى مايلي:

١ ـ الهندسة التحليلية.

٢ ـ التحليل الرياضي.

٣ ـ نظرية المجموعات في الرياضيات الحديثة.

فان سألني سائل: ألم يعرف العرب المسلمون هذه العلوم من قبل؟ أقول: لقد تأسست الهندسة التحليلية على يد ديكارت في القرن السابع عشر، وتأسس التحليل الرياضي على يد نيوتن في القرن الثامن عشر، وعرفت نظرية المجموعات في القرن العشرين. حيث كان العرب المسلمون وما زالوا يغطون في سبات عميق، العلوم عندهم هي علوم الحلال والحرام، والعلماء الوحيدون عندهم هم رجال الدين الذين يدعون بكل صراحة إلى نبذ العلوم الدنيوية لأنها تلهي عن ذكر الله، ولأنها غير ضرورية[٢١]. وينسبون إلى النبي (ص) قوله: إنما العلم آية محكمة أوسنة قائمة أو فريضة عادلة.

كما استندنا في تطبيق آيات الإرث إلى كافة المعارف والعلوم الإنسانية التي لم تقصر في تطورها عن علم الرياضيات، سواء في حقل الفلسفة أو المنطق أوالألسنيات أوعلم النفس والاجتماع، فكانت المحرك الأول الذي أدخلنا في عالم المعلوماتية المذهل.

القاضي اليوم لايحتاج إلى إلقاء الطفل في النار، ليعرف من هي أم الطفل الحقيقية كما تروي الأخبار، يكفي خلال دقائق أن يقوم بتحليل الجينات مخبرياً ليحصل على الجواب. ودارس الفقه اليوم لا يحتاج إلى استظهار الشافية والكافية وألفية ابن مالك وحاشية ابن عابدين والقرآن الكريم وكتب الحديث النبوي، وحفظها عن ظهر قلب. يكفي بنقرة زر واحدة على مفكرة جيبه ليحصل على ما يريد. باختصار نقول: لقد حولت ثورة المعلوماتية اليوم الفقيه الباحث من ببغاء يردد ماحفظه، إلى قارئ محلل.

وإذا كان علماء الأصول قد قرروا نظرياً مبدأ (تغير الأحكام بتغير الأزمان) فإننا نقرر نظرياً، وعملياً بعونه تعالى، أن الأحكام تتغير أيضاً بتغير النظام المعرفي، ولا عجب أبداً إن انتهينا في قراءتنا المعاصرة لآيات الارث في ضوء الرياضيات الحديثة إلى أحكام

ونتائج تختلف عن مثيلاتها عند أهل القرن الثامن الميلادي. والمسألة أولاً وأخيراً ليست مسألة ذكاء وغباء، ولا مسألة تقوى وعدم تقوى، إنها ببساطة مسألة إشكالية نعيشها ونظام معرفي نقف عليه سمحا لنا أن نرى ما لم يستطع السابقون رؤيته.

قال لي أحدهم ذات يوم باسماً: كتبك ثقيلة الحجم، عسيرة الهضم، لك فيها أسلوب لم نعتده عند كتاب الفكر الديني، وأود لو لخصت لي ما تدعو اليه في كلمات. قلت: إنني أدعو ببساطة إلى تناول كتاب الله بقراءة معاصرة، فاربدَّ وجهه متجهماً. فسألته: ما الذي يزعجكم في هذا؟ أهي القراءة؟ أم المعاصرة؟ أما القراءة، فقد كان من شرفها أنها أول فعل أمر نزل به الوحي الأمين، على المصطفى المعتكف في غار حراء، قال: إقرأ. قال: ما أقرأ؟ قال إقرأ باسم ربك الذي خلق.

والقراءة استدلال وتأمل وإدراك واستعراض وتحليل يصل بعدها القارئ إلى فهم ما يقرأ. ومع ذلك تصرون على أن القراءة هي فك الخط وفهم صور الحروف، ولو أدى بكم ذلك إلى التماس تخريجات لم تعد تقنع حتى طلاب المعاهد الشرعية.

وأما المعاصرة، فهي من العصر،ويكفيها فخراً ان الله تعالى جعلها محلاً للقسم في كتابه الكريم. ومع ذلك كله فلا شيء نراه يخيفكم أكثر من الحداثة والمعاصرة والتطور، حتى أصبحتم مصداقاً لقوله تعالى ﴿...**قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا**...﴾ المائدة ١٠٤، وقوله تعالى ﴿**قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ**﴾ الزخرف٢٢.

إن داء الآبائية لا يقتصر على عرقلة السيرورة والصيرورة التاريخية والمعرفية، بل يدفع المصابين به إلى تكفير الآخرين وتكذيبهم، وإلى اتباع الهوى، الذي أشار إليه سبحانه بقوله ﴿**وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ * وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقِرٌّ**﴾ القمر٢و٣.

للوهلة الأولى لا تبدو العلاقة واضحة بين التكذيب واتباع الهوى بالأمر المستقر من جهة، وبالسيرورة التاريخية للإنسانية جمعاء من جهة أخرى، لكن الأمثلة التالية توضح هذه العلاقة تماماً، وتدفع قارئ الآية أن يصيح بأعلى صوته: صدق الله العظيم.

١ ـ كان دوران الشمس حول الأرض أمراً مستقراً في أذهان الناس وراسخاً في معتقداتهم العلمية والدينية. إلى أن جاء رجل أسمه كوبرنيكوس فقال إن العكس هو الصحيح، فكذبوه. واتبعوا أهواءهم فأحرقوه. لماذا؟ لأن المستقر من

الأمور في أذهان الناس وقناعاتهم، يتحول مع الزمن إلى مؤسسات تحميها هامانات، يرتبط وجودهم بهذه المعتقدات وتلك المستقرات. من هنا يأتي التكفير والتكذيب كردة فعل أولى، تليها ردة الفعل الثانية دفاعاً عن البقاء وعن الامتيازات فيأتي اتباع الهوى بالقتل والنفي ومصادرة الفكر والعقل.

٢ ـ كانت عبادة الأصنام أمراً مستقراً في زمن إبراهيم، وقناعة راسخة عند قومه، حتى جاء يدعو إلى عبادة الواحد الأحد، فكذبوه. وأغلقوا عقولهم عن سماع حججه (وهذا هو اتباع الهوى) وألقوه في النار.

٣ ـ كانت الرؤية كدليل على وجود الأشياء أمراً مستقراً في أذهان الناس حتى جاء باستور يقول بوجود كائنات دقيقة هي سبب كثير من الأمراض لا تراها العين، ومع ذلك فهي موجودة، فكذبوه. واتبعوا أهواءهم فطردوه من باريس.

ونحن ندعو اليوم إلى القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ولآيات الإرث والحجاب والقوامة والتعددية الزوجية، ولأحكام الحدود كما جاءت، وللجهاد والحرب والقتال والغزو، واعين تماماً أننا سنكفر ونكذب، وأن الماضين في دروب الآبائية سيكيلون التهم ذاتها التي نعرفها كما يعرفونها، وسيقيمون الدنيا ويقعدونها، وسيتبعون أهواءهم لاحباً بالحقيقة وبالله ورسوله، بل حباً بامتيازاتهم ودفاعاً عن وجودهم. إنما سيأتي يوم يغدو فيه الجديد الذي نقوله مألوفاً ومتداولاً بين الناس طبقاً للقانون الإلهي الذي يجزم بأن الزبد يذهب جفاء، وأن ما ينفع الناس هو الذي يبقى، وسيرى الذين ظلموا أي منقلب سينقلبون.

توكلت على الله.. فهو الهادي الى سواء السبيل. وصدق من قال: لا صلاح لدنيا هذه الأمة إلا بصلاح دينها.

○ ○ ○

حواشي الفصل الأول

١. أنظر «التفسير الكبير للفخر الرازي» الجزء ٢٥ص ٢٢،٢٣،٢٤ فله في تفسير آية القصص ٨٨ قول رائع مفيد.

٢. أنظر «التفسير الكبير للفخر الرازي» الجزء ١٨ص٦٣،٦٤،٦٥، فله في تفسير آية هود ١٠٧ قول رائع مفيد.

٣. أنظر «الكتاب والقرآن/ قراءة معاصرة» ص٢٣٤ وما بعدها.

٤. أنظر «الإسلام والإيمان/ منظومة القيم» ص١١٣ وما بعدها.

٥. وكذلك أطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما الذي أنهى الصيرورة التاريخية واعتبر انتصار النظام الغربي هو نهاية التاريخ.

٦. أنظر «موسوعة له الأسماء الحسنى» ج٢ ص١٥ للدكتور أحمد الشرباصي، ففيه قول رائع حول اسم «الله» واسم «هو» الناتج عن إشباع الضم في اسم «الله».

٧. لمزيد من التفصيل، أنظر الفصل الثالث من كتابنا «الإسلام والإيمان/ منظومة القيم» ص٢٦٦ وما بعدها، في الفرق بين الأب والوالد.

٨. لا نعني بالعبادة هنا الصلاة والزكاة والصوم والحج، كما يذهب أصحاب الثقافة ذات البعدين، بل نعني كل فعل وعمل يأتيه الإنسان طائعاً أم عاصياً. لمزيد من التفصيل، انظر «الإسلام والإيمان/ منظومة القيم» ص١٤٠ وما بعدها.

٩. لمزيد من التمييز بين هذه المصطلحات، أنظر «الكتاب والقرآن/ قراءة معاصرة» ص٢٣٤ وما بعدها.

١٠. إن تقدم المعارف الإنسانية أي صيرورة المعرفة خلال السيرورة التاريخية يحصل في اتجاهين اثنين وهما:

١ ـ تقديم نظام معرفي جديد ضمن حقل معرفي معين وهذا يحصل بتقديم أفكار جديدة (New Concepts) لم تكن في الأصل موجودة في هذا الحقل، ومثال على هذا كوبرنيك الذي قدم فكرة أن الأرض ليست مركز الكون وأنها تدور حول الشمس، فأحدث ثورة في علم الفلك. وباستور الذي قدم نظرية الكائنات المجهرية الدقيقة وأنها سبب كثير من الأمراض، واسحق نيوتن الذي قدم مفهوم الجاذبية الأرضية والكون الميكانيكي. وتشارلز

داروين الذي قدم نظرية التطور والتكيف والانتقاء، وألبرت أنشتاين الذي قدم النظرية النسبية العامة والخاصة. ومندليف الذي قدم جدول العناصر في الطبيعة.

٢ ـ تقديم أداة معرفية جديدة (New Tools) واستعمالها لتكشف لنا أموراً جديدة تحتاج إلى شرح وتعليل. وهذا مافعله جاليلو عندما استعمل التلسكوب ونظر إلى السماء. فإذا ماقيس اكتشاف أدوات المعرفة واستعمالاتها واكتشاف أشياء جديدة بهذه الأدوات يظهر لنا ان تطور أدوات المعرفة من الناحية الكمية اكبر بكثير من تطور النظم والأفكار الجديدة. فإذا ماقيس تقديم أفكار جديدة خلال ٥٠٠ سنة الأخيرة فعددهم لايتجاوز أصابع اليد. أما إذا قيس عدد الأدوات الجديدة فعددها لايعد، وبالنسبة للعلوم النظرية، فإن الرياضيات هي علم الأداة، والفلسفة هي علم المفاهيم، فلاعجب أن يكون ترابط بينهما. وهذا هو الفرق تماماً بين كوبرنيك الذي قدم نظرية جديدة في الفلك (Concept) وبين جاليلو الذي استعمل أداة جديدة في الفلك. ومن الجدير بالذكر أن الرياضيات عبارة عن أداة معرفية مجردة تعتمد على المنطق وعدم التناقض. وإن أهم أداة معرفية اكتشفت في القرن العشرين هي الحاسوب الإلكتروني (الكومبيوتر) الذي سمح لنا بحل مشكلات لم يكن من الممكن حلها بدونه.

١١. حتى لو كان هذا النص (للذكر مثل حظ الأنثين) فهو قطعي الدلالة في ذاته وغير قطعي الدلالة لغيره وسيلاحظ القارئ في هذا الكتاب كيف برهنا على ذلك باستعمال أداة معرفية جديدة.

١٢. وهكذا نفهم لماذا لم يلغِ الرسول الأعظم الرق مباشرة وإعطاء المرأة جميع حقوقها مباشرةً بل بدأ بذلك حسب الصيرورة التاريخية التي عاشها هو فعلاً. ومثال ذلك في التنزيل الحكيم أن مصطلح ملك اليمين هو مصطلح عام يحتمل كثيراً من المعاني الموضوعية فتم تلبيسه في ذاك الوقت على أنه الرق ونحن نفهم من خلال صيرورتنا التاريخية أنه يتلبس مصطلح ملك اليمين في حالات واقعية غير الرق وهكذا يكون الاجتهاد في النص حصراً.

١٣. أنظر التفسير الكبير للرازي ج ٢٨ ص ٢٨٠ ـ ٢٨٤.

(*) المجموعة عبارة عن مجموعة عناصر لها تعريف واحد كأن تقول مجموعة ذكور ومجموعة إناث. أما الزمرة فلها أربع تعاريف كأن تقول مجموعة الأمهات فهذه المجموعة تدخل في بند الزمرة لأن الأم هي أنثى بالغة متزوجة عندها أولاد فهذه التعاريف الأربعة أعطتها مفهوم الزمرة ولكنها بالأصل موجودة في مجموعة الإناث.

١٤. أنظر كتابنا «الدولة والمجتمع» ص٢٧١ وما بعدها حول الناسخ والمنسوخ.

١٥. من أراد تفصيل القول في الناسخ والمنسوخ فلينظر «دراسات إسلامية معاصرة/ الدولة والمجتمع» ص ٢٧١ ـ ٣٠١

١٦. يجب أن يفسر القرآن في كل زمان تفسيراً جديداً، يفسره الأديب ويفسره الحقوقي ويفسره

الفلكي ويفسره عالم النفس وعالم الاجتماع والمؤرخ، كل واحد منهم يجد فيه مجالاً لعلمه واختصاصه، ودليلاً من اختصاصه وعلمه على أن القرآن كلام الله. (علي الطنطاوي/ كتاب تعريف عام بدين الإسلام ص ١٨٣).

١٧. كان من الطبيعي أن تتأثر اللغة وأن يتأثر اللغويون بالروح الذكورية السائدة عند عرب الجاهلية حيث نجد فعل وطأ محصوراً بفاعل واحد هو الرجل أما المرأة فهي موطوءة دائماً في مقام المفعول به. وأن يمتد هذا التأثير إلى يومنا الحاضر، فيزعم اللغويون أن خطاب الإناث بصيغة التذكير تكريم، وخطاب الذكر بصيغة الأنثى تحقير، وأفردوا باباً اسمه التغليب يوجب خطاب النساء بصيغة التذكير إن وجد بينهن رجل واحد، رغم منافاة ذلك كله للمساواة الإلهية في التنزيل الحكيم. فتأمل!

١٨. يقول تعالى: **﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾** الحج ١٥. والمعنى من كان يتوهم أن الله لن ينصر رسوله في الدنيا والآخرة فليمدد جبلاً أو سلماً أو آية واسطة أخرى إلى السماء ثم ليختنق فينظر هل يفيده ما يفعل ويذهب غيظه (أنظر التفسير الكبير للرازي ج ٢٣ ص١٦).

١٩. أنظر التفسير الكبير للرازي ج٢٣ ص١٨٦.

٢٠. من المعروف المشهور أن عبد الله ارتد عن الإسلام أيام النبي (ص) فأباح النبي دمه يوم الفتح ثم تاب وعاد.

٢١. يقول الإمام أبو حامد الغزالي: وكل شريعة لا تظهر إلا بلغة، فيصير تعلم تلك اللغة آلة لعلم كتاب الله وسنة نبيه، ومن الآلات علم الكتابة والخط، إلا أن ذلك ليس ضرورياً إذ كان الرسول (ص) أمياً. (إحياء علوم الدين ج١ ص١٧).

الفصل الثاني

السنة النبوية وتاريخيتها

تمهيد:

قلنا إن التنزيل الحكيم كينونة في ذاته. وإنه سيرورة وصيرورة بالنسبة للناس، من أول لحظة سمعوه فيها، وبدؤوا في تفاعلهم معه حسب سيرورتهم وصيرورتهم التاريخية في القرن السابع الميلادي، في شبه الجزيرة العربية. وكان ثمة دور للنبي العربي (ص) كرسول في هذا كله، حدده تعالى بقوله:

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل ٤٤.

ولابد من شرح هذا الدور، لنصل إلى رؤية صحيحة ودقيقة للسنة النبوية، لاسيما وأن هذه الآية بالذات هي العمود الفقري الذي يستند إليه الكثيرون اليوم في القول بوجوب تقديم الخبر (وهو عندهم الحديث النبوي والسنة) على القرآن متى وقع التعارض بينهما. وفي القول بأن السنة ناسخة وحاكمة وقاضية على القرآن، وفي القول بأن القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن (والقرآن عندهم هو التنزيل الحكيم كله).

فإذا تأملنا الآية، رأيناها تشتمل على عدد من العناصر، هي: الإنزال، الذكر، التنزيل، التبيان، التفكر.

الإنزال:

هو تحويل الصيغة الإلهية للنص المخزن في اللوح المحفوظ أو الإمام المبين ـ التي هي بالأصل ليست عربية ولا تركية ولا صينيةـ من صيغة غير قابلة للإدراك الإنساني إلى صيغة ملفوظة منطوقة مسموعة قابلة للإدراك الإنساني، وهذا هو الذكر.

الذكر:

لقد وصف سبحانه القرآن بأنه عربي، في قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ

تَعْقِلُونَ﴾ يوسف ٢. ووصف الأحكام في التنزيل الحكيم بأنها عربية واضحة في قوله تعالى **﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾** الرعد ٣٧. لكنه تعالى لم يقل أبداً، ولم يشر إلى أن الذكر عربي. ولو قال هذا لحصل التباس كبير جداً، أو لو كان الذكر هو القرآن وهو الكتاب كما يزعم أصحاب الترادف، لوجب ألا يحوي إلا الألفاظ العربية حصراً، بينما تجدنا في التنزيل الحكيم كذكر أمام ألفاظ لاهي بالعربية ولا هي باليونانية ولا هي بالهندية، ونعني بها: ألف لام ميم وياء سين وألف لام راء وغيرها من فواتح السور. فهذه الألفاظ أصوات إنسانية نجدها تدخل في كل لغات وألسنة العالم. بدليل أن النبي (ص) نفسه، لم يحدد لها معنى واضحاً في اللسان العربي، وأن العرب لم يعرفوها في لسانهم قبل البعثة المحمدية، ومازال مقول القول فيها غيبياً عند جميع المفسرين القدامى والمحدثين منذ البعثة وحتى الآن.

التنزيل:

هو النقلة الموضوعية التي حملت الذكر الملفوظ المنطوق من الله إلى النبي عن طريق جبريل. فالله سبحانه أنزل الذكر بصيغته المنطوقة، ليبين النبي للناس كرسول ما تم نقله إليه تنزيلاً. فما هو هذا البيان أو التبيان أو التبيين أو الإبانة المطلوبة من النبي، والتي تحدد دوره كنبي أولاً، وكرسول ثانياً، هذا الدور التبليغي الذي يوضحه قوله تعالى **﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾** المائدة ٦٧؟

التبيان:

يقول تعالى في الآية **﴿لتبين للناس﴾**، فأخذ البعض هذا القول على ظاهره. وفهموا أن الذكر مفتقر إلى بيان، والمفتقر إلى البيان مجمل يلزم البيان لتفصيله، ومن هنا فالبيان النبوي المفصِّل مقدم عندهم على الذكر المجمل. وفهموا أن القياس في التشريع حجة، لأن القياس في أصله رجوع إلى البيان النبوي المفصِّل. واسترسل البعض في هذا وتابع، حتى وصل إلى القول بأن البيان النبوي، إضافة إلى كونه تفصيلاً لمجمل، فهو تخصيص لعام وتقييد لمطلق. ثم تابع بعدهم من وصل إلى القول بحاكمية الخبر النبوي على النص القرآني ونسخه له، انتهاء بأخطر نتيجة يصل إليها عقل مؤمن، هي أن القرآن أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن، تعالى الله عما يصفون[1].

ونحن نقول إن ما قاد إلى هذا كله هو التبيان والبيان. فالأمر بالتبيين الوارد في آية النحل أمرٌ بالإظهار والإبانة وعدم الكتمان. وهذا أوضح من أن ينكره أحد بدلالة قوله تعالى:

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ..﴾ البقرة ١٥٩.
- ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ..﴾ آل عمران ١٨٧.
- ﴿يَاأَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنْ الْكِتَابِ﴾ المائدة ١٥.
- ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ﴾ البقرة ١٨٧.

وننظر في اللسان العربي فنجد هذا المعنى أوضح مرة أخرى من أن يتجاهله ذو لب. فالبينة، هي الدليل الظاهر المنظور، ومنه جاءت الآيات البينات أي الظاهرات الباديات للعيان. نعود لننظر في قوله تعالى:

- ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ التوبة ١١٤.
- ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ الرحمن ٣،٤.

فالتبيّن عند إبراهيم هو الظهور. فهو عندما تأمل وأعمل عقله وظهر له أن أباه عدو لله تبرأ منه. والله علّم الإنسان إبانة أفكاره والتعبير والإعراب عنها للآخرين ليتحقق التعارف والتواصل بين الجماعات والأفراد الذي أشار إليه تعالى في آيات أخرى. فأية سنة نبوية محمدية هذه، التي يحتاج إليها الإنسان في طوكيو والقاهرة وواشنطن وجبال هملايا، للتعبير عن أفكاره وبيانها وإظهارها؟

ثم نعود لننظر في قوله تعالى:

- ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ القيامة ١٨،١٩.
- ﴿.. وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ..﴾ النحل ٨٩.

- ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ..﴾ هود ١
- ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ الأنعام ١١٤.
- ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ الإسراء ١٢.
- ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يوسف ١١١.
- ﴿وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ الأنعام ١٢٦.

ونحن مع هذه الآيات، وغيرها كثير، أمام وصف محدد لا لبس فيه، يصف به تعالى تنزيله الحكيم بأنه مبين ظاهر للعيان، وواضح مكشوف أمام الأبصار والبصائر، ومفصل لكل شيء. ولا يسعنا أمامها إلا أن نسأل: ما الحاجة ـ إذا كان ذلك كذلك ـ إلى سنة نبوية تفصِّل المفصل، وتوضح الواضح، وترفع اللبس عن كتاب لاريب فيه؟

ونضرب هنا مثلاً، ولله المثل الأعلى، فعندما يزور رئيس دولة ما دولة أخرى، ويجتمع مع رئيسها، يصدر عنهما بيان مشترك عما تم بحثه وتم التوصل إليه في المحادثات، فيأخذ هذا البيان إنسان ويعلنه على الناس بالوسائط المعمول بها، دون أن تكون لهذا الإنسان علاقة بعباراته وصياغته، ولا بمعانيه ومضامينه، إذ تنحصر علاقته به بإعلانه وإذاعته على الناس، فالبيان غير المذاع والمعلن لايكون بياناً أصلاً. والتنزيل الحكيم ودور النبي كرسول في بيانه بإظهاره وعدم كتمانه، وفي إعلانه وإذاعته على الناس لايخرج أبداً عما ذكرنا. فالنبي ليست له أية علاقة بالصياغة اللفظية للتنزيل الحكيم كذكر (الإنزال) بل تنـزَّل عليه مصاغاً جاهزاً (التنزيل)، كما لا علاقة له بمضمون ما تنـزل عليه من أوامر ونواه. وهذا يسقط قول من يقول بأن الوحي كان مجرد أفكار أوحاها الله إلى النبي، فقام هو بصياغتها في قالبها الملفوظ المنطوق. فلو كان هذا صحيحاً، لكان يعني أن النبي مدرك بشكل كامل لكل معلومة وردت في التنزيل بكل جزئياتها، حتى تمكن من صياغتها، ولأصبحت كينونة النبي بذلك مع كينونته سبحانه، تعالى الله عما يصفون.

التفكر:

نحن إذن أمام نص إلهي موحى، صاغه الله تعالى بشكله المنطوق، فتنزلت هذه الصياغة على النبي، وتحددت مهمته كرسول في إعلانها للناس ببيانها وعدم إخفائها كلياً أو جزئياً وفي تبليغها لهم بلاغاً مبيناً، أي معلناً مذاعاً بشكل واضح وصريح دون زيادة أو نقصان وبيان الشعائر وتبليغ أحكام الرسالة، في ضوء أن صائغ هذا الذكر، وهو الله سبحانه، تعهد بشرحه وتوضيحه أولاً، في قوله تعالى ﴿**ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ فجاء مشروحاً واضحاً، كما تعهد بحفظه، في قوله تعالى ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ الحجر ٩. وقد رأينا هذا الحفظ حقاً وصدقاً في صدور الحفظة، حين كانت الكتابة قليلة، ثم في صدور الكتب بعد انتشار الكتابة والطباعة، والآن في صدور أشرطة التسجيل وأقراص الكومبيوتر وذاكراته. وقد قام النبي العربي (ص) بمهمته كنبي، وبمهمته كرسول على أكمل وأتم وجه.

أما من فهم قوله تعالى ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ النجم ٣،٤. بأن ذلك يشمل كل ما نطق به النبي في حياته، وأن الوحي وحيان قرآن وسنة، فهذا عندنا محل حذر وتحفظ. إذ لو صدق قولهم لوجب حتماً أن يدخل الحديث النبوي في الحفظ الإلهي، ولوجب حتماً أن يخلو من الإشكال والاختلاف الكثير، ولوجب حتماً أن تكون روايته باللفظ لا بالمعنى، ولوصلنا ملفوظاً منطوقاً كما لفظه النبي ونطقه، تماماً كما وصلنا الذكر بلفظ ونطق الرسول (ص) منذ خمسة عشر قرناً، فالكتاب الوحيد الذي ينطبق عليه وصف: قال الله، نطق رسول الله، هو الذكر الحكيم. وهذا الوصف لاينطبق على كتب الحديث ولاحتى على المتواتر منه. ثمة نقطة أخيرة نقف عندها قبل أن نتابع، هي أنه لو كان الأمر كما يقولون: كتاب مجمل، وسنة مفصِّلة، وقياس يرجع في أصله إلى التفصيل في السنة، فلن يبقى أي معنى للتفكر والتدبر والتأمل والتعقل عند الناس، ولن يبقى أي معنى لقوله تعالى ﴿**إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تتفكرون**﴾ البقرة ٢١٩.

وما آتاكم الرسول فخذوه:

سيسألني سائل: ما معنى قوله تعالى ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾. أقول: أولاً هذا جزء من آية الحشر ٧ التي تتحدث عن الفيء ومصارفه،

يقول تعالى: ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾. ثانياً: يقول تعالى ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**﴾ والإيتاء هو الإعطاء كما في قوله تعالى ﴿**وآتوا اليتامى أموالهم**﴾ وفي قوله ﴿**وآتوا النساء صدقاتهن نحلة**﴾. وهو الإحضار كما في قوله تعالى ﴿**آتنا غداءنا**﴾ وفي قوله ﴿**آتوني زبر الحديد**﴾. وهو الفعل كما في قوله تعالى ﴿**واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم**﴾. وكلها تصب في مدار الآية أي في الفيء ومصارفه. ولذلك نرى أن خصوصية السياق لاتسمح لنا بإطلاقه وتعميمه وسحبه على كل ما ورد في كتب الحديث. إلا أننا من جانب آخر لا ننكر أن طاعة الرسول في أمور كالشعائر واجبة كطاعة الله تماماً، لأنها تأتي مقترنة بها كما في قوله تعالى ﴿**وأطيعوا الله والرسول**﴾ وأن طاعته في حياته واجبة في كل الأمور.

من هذا الجانب، جانب طاعة الرسول الواجبة، أقول إن للرسول عموماً مهمة أساسية أوكلها إليه الله سبحانه، هي تبليغ الرسالة الموحاة إليه بأوامرها ونواهيها إلى الناس، بعد أن يقنعهم بصدق نبوته متسلحاً بما اصطفاه به ربه من آيات بينات. ونلاحظ أن جميع الرسل قبل النبي العربي (ص)، كانت آياتهم خارج الرسالات الموحاة إليهم. فإبراهيم كانت آيته النار وجعلها الله برداً وسلاماً، وموسى كانت له تسع آيات عددها سبحانه في التنزيل الحكيم، وعيسى كانت آيته أنه ولد من أم دون أب، وأنه أحيا الموتى وشفى المرضى بإذن الله. فكان الناس بعد أن يصدقوا نبوة النبي بمشاهدتهم لآياته، يطيعونه فيأخذون ما آتاهم وينتهون عما نهاهم عن أخذه، صلوات الله عليهم أجمعين.

أما النبي العربي (ص) فكانت آية نبوته لأمر يريده الله، داخلة في ثنايا الوحي الذي كلف بنقله وإعلانه وتبليغه للناس. أي أن التنزيل الحكيم الموحى يضم بين دفتيه آيات النبوة ورسالة الرسول العربي محمد بن عبد الله (ص).

من هنا فقد كانت مهمة النبي محمد (ص)، هي تبليغ الناس الآيات الكونية، وأخبار الخلق الأول التي تبرهن على أنه نبي، في ضوء ما يعرفه عنه قومه من صدق وأمية، وهذا يفسر لنا إلى حد ما غياب الجانب التشريعي من أوامر ونواه من الآيات المكية وظهورها واضحة في الآيات المدنية، وإن وجدت فهي أخلاقية إنسانية المحتوى.

تمهيداً بعد تصديق الناس لنبوته، أن يبدأ دور الرسول في تبليغ الرسالة، وهذا كله نفهمه تماماً حين نفرق بين النبوة والرسالة، فالنبوة تحتمل التصديق والتكذيب، أما الرسالة فتحتمل الطاعة والمعصية.

مضامين الرسالة

والرسالة تحتوي ثلاثة أنواع من التعليمات هي:

١ ـ الشعائر (شعائر الإيمان: إقامة الصلاة / إيتاء الزكاة / صوم رمضان/ إلخ).

٢ ـ الأخلاق.

٣ ـ التشريع (الشريعة وهي آيات الأحكام).

١ ـ الشعائر:

أما شعائر الإيمان فقد تعلمناها من الرسول فعلياً لاقولياً، كما في قوله تعالى ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ النور ٥٦. فقد ذكر سبحانه طاعة الرسول بعد ذكر الصلاة والزكاة، وهذا يستلزم بالضرورة طاعة الرسول في الصلاة والزكاة حصراً ولا يعني الطاعة المطلقة في كل شيء. علماً أن عناصر الصلاة موجودة في التنزيل الحكيم من ركوع وسجود وقيام وقعود، وأوقاتها محددة من الفجر ودلوك الشمس (الظهر) والغروب وزلفاً من الليل (العشاء) والعصر. وهذه السنة وصلتنا بالتواتر الفعلي لا القولي، ولا فضل فيها للفقهاء والمحدثين، إذ لم يأت على المؤمنين حين من الدهر توقفت فيه الصلاة ونسيها الناس، ثم جاء فقيه أو محدث ليذكرهم بها. وقل مثل ذلك في الصوم والحج.

ولما كانت هذه الشعائر من أركان الإيمان، وكان الإيمان من خصائص الرسالة المحمدية، وكان من يقيمها يثبت انتسابه إلى المؤمنين بالرسالة المحمدية، فإن للرسول دوراً فيها. ومن هنا نرى أن طاعة الرسول واجبة في الشعائر، كجزء ثابت من الرسالة على مر الأيام. ونرى أن حديثه (ص) إن صح: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) (صحيح بخاري ٢٤٩٩، صحيح مسلم ٣٢٤٢)، وأن حديثه (ص) إن صح: (كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار) (النسائي ١٥٦٠)، يصبان في حقل الشعائر حتماً. لأن البدع والإبداع في هذا الحقل ضلالة ورد. والإحداث في الحديث الأول يتضمن الإضافة والإنقاص، والابتداع في الحديث الثاني يتضمن أيضاً الإضافة

والإنقاص، ومن هنا نجده (ص) يحكم بالفَلاح على الأعرابي الذي التزم بعدم زيادة شيء على ما شرحه النبي من التكاليف في الخبر المشهور. فإن قال قائل: فماذا ترى في حديث النبي: (من سنَّ في الإسلام سُنَّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة لاينقص من أجورهم شيئاً، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة لاينقص من أوزارهم شيئاً) (صحيح مسلم ١٦٩١). أليست الزيادة، حسنة كانت أم سيئة، بدعة والبدعة ضلالة؟. أقول: النبي (ص) هنا يتحدث عن السنن في الإسلام والزيادة فيها، وليس في الشعائر (أركان الإيمان) والزيادة فيها. وأركان الإسلام تختلف عن أركان الإيمان، فأركان الإسلام ثلاثة: الإيمان بالله، والإيمان باليوم الآخر، والعمل الصالح. يقول تعالى:

- ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه**﴾ الزلزلة ٧،٨.
- ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ فصلت ٣٣.
- ﴿**وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾ غافر ٤٠.
- ﴿**وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ آل عمران ١٣٤.
- ﴿**وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**﴾ الأنفال ٢.
- ﴿**وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ**﴾ البقرة ١٥٨

فباب الزيادة في الإيمان، والإبداع في العمل الصالح، مفتوح إلى يوم القيامة، تماماً كما أن باب الزيادة في الكفر والعمل السيء مفتوح إلى يوم القيامة. فكلما تطورت المجتمعات واختلفت شروط الزمان والمكان، تطورت أشكال العمل الصالح وأنماطه، وولدت احتمالات لم تكن موجودة من قبل، إضافة إلى الاحتمالات الموجودة القائمة. والباقيات الصالحات هي كل عمل ينفع الناس، والاستزادة منها تطوعاً أمر مشكور عند الله تعالى، يعلمه فيثيب صاحبه.

فنحن نصلي كما رأيناه (ص) يصلي، ونحج كما رأيناه (ص) يحج، ونزكي كما رأيناه (ص) يزكي، ونطيعه في كل ذلك طاعة متصلة في حياته وبعد مماته طاعة غير مؤقتة، كطاعتنا لله الحي الباقي، بعيداً عن العنت والتزمت والإصر والأغلال، وبعيداً

عن تعقيدات تعد بالمئات عن نواقض الوضوء ومفسدات الصيام ومبطلات الصلاة، هذه التعقيدات التي تملأ بنودها مئات الصفحات.

٢ ـ الأخلاق:

أما الفرع الثاني من فروع الرسالة فهو الأخلاق. وهو منظومة القيم والمثل العليا، التي خضعت للتراكم التاريخي ابتداء من نوح وانتهاء بمحمد (ص)، والتي تأتي الوصايا على رأسها. ونلاحظ أن تسعة من أصل اثني عشر تحريماً في التنزيل الحكيم جاءت في هذا الفرع من فروع الرسالة الثلاثة، الذي يضم الفرقان كوصايا وكصراط مستقيم إضافة إلى المثل والقيم العليا الأخلاقية الأخرى.

وتبدأ هذه الآيات في سورة الأنعام بقوله تعالى ﴿**قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا**﴾. ونشعر ونحن أمام هذا الاستهلال، بأن الله تعالى يتوجه بالخطاب إلى كل من آمن بالله من أهل الأرض بغض النظر عن ملته، ويعدد لهم ما حرم عليهم في كل هذه الملل والرسالات، وهذه المحرمات هي:

١ ـ الشرك بالله: يقول تعالى:

- ﴿**أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا**﴾. الأنعام ١٥١
- ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا**﴾. النساء ١١٦.
- ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا**﴾. النور ٥٥.

٢ ـ بر الوالدين: يقول تعالى:

- ﴿**وبالوالدين إحساناً**﴾. الأنعام ١٥١.
- ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا**﴾. العنكبوت ٨.
- ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾. البقرة ٨٣.
- ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾. الإسراء ٢٣.

٣ ـ قتل الأولاد: ويقول تعالى:

ـ ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ**﴾. الأنعام ١٥١.

ـ ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ**﴾. الإسراء ٣١.

٤ ـ الفواحش (الزنا واللواط والسحاق): يقول تعالى:

ـ ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**﴾. الأنعام ١٥١.

ـ ﴿**ولاتقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا**﴾. النساء ٣٢.

ـ ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ * أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ**﴾. العنكبوت ٢٨،٢٩.

ـ ﴿**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا**﴾ النساء ١٥.

ـ ﴿**قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن**﴾. الأعراف ٣٣.

٥ ـ قتل النفس بغير الحق: يقول تعالى:

ـ ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ**﴾. الأنعام ١٥١، الإسراء ٣٣.

ـ ﴿**من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً**﴾. المائدة ٣٢.

ـ ﴿**والذين لايدعون مع الله إلهاً آخر ولايقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما**﴾. الفرقان ٦٨.

٦ ـ البر باليتيم وعدم أخذ ماله: يقول تعالى:

ـ ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ الأنعام ١٥٢/ الإسراء ٣٤.

ـ ﴿**فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ**﴾ الضحى ٩.

ـ ﴿**وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ**﴾ النساء ٢.

ـ ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**﴾ النساء ١٠.

٧ ـ الوفاء بالكيل والميزان: يقول تعالى:

ـ **﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾**. الأنعام ١٥١.

ـ **﴿وأقيموا الوزن بالقسط ولاتخسروا الميزان﴾**. الرحمن ٩.

ـ **﴿فأوفوا الكيل والميزان ولاتبخسوا الناس أشياءهم﴾**. الأعراف ٨٥.

ـ **﴿ويل للمطففين * الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون * وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون﴾**. المطففين ١،٢،٣.

٨ ـ العدل في القول والفعل ولو على الأقارب: يقول تعالى:

ـ **﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾**. الأنعام ١٥٢.

ـ **﴿ولايجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾**. المائدة٨

ـ **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى﴾**. النحل ٩٠.

٩ ـ الوفاء بعهد الله خصوصاً وبالعهود والمواثيق عموماً: يقول تعالى:

ـ **﴿وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا﴾**. الأنعام ١٥٢.

ـ **﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم﴾**. النحل ٩١.

ـ **﴿إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾**. التوبة ٧.

ـ **﴿ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً﴾**. الفتح ١٠.

ـ **﴿إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لاخلاق لهم في الآخرة﴾**. آل عمران ٧٧.(٢)

١٠ ـ نكاح المحارم: يقول تعالى:

ـ **﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت..﴾**. النساء ٢٣،٢٤.

١١ ـ الربا: يقول تعالى:

ـ **﴿الذين يأكلون الربا لايقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا﴾**. البقرة ٢٧٥.

- ﴿يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لايحب كل كفار أثيم﴾. البقرة ٢٧٦.
- ﴿ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين * فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾. البقرة ٢٧٨،٢٧٩.
- ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾. آل عمران ١٣٠.
- ﴿وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل﴾. النساء ١٦١.

١٢ ـ أكل الميتة والدم ولحم الخنزير: يقول تعالى:

- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. المائدة ٣. نلاحظ في هذه الآية أنه أضاف إلى محرمات الأطعمة الذبح على النصب والاستقسام بالأزلام.
- ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾. الأنعام ١٤٥.
- ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾. النحل ١١٥.
- ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾. البقرة ١٧٣.

ونقف عند المحرم ١١، أي الربا. فلقد قلنا إن الربا المحرم هو ربا الصدقات، لأن أصحاب الصدقات يأخذون المال كصدقة لاترد، أو كقرض حسن دون فائدة لمدة مفتوحة للسداد، وهو ما نطلق عليه القرض الاستهلاكي الذي يعطى لمستحقي الصدقات، إما بدون مقابل أو بدون فائدة. **﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾**. البقرة ٢٨٠. أما قروض غير أصحاب الصدقات (وهو ما نطلق عليه القرض الاستثماري الذي يعطى لغير مستحقي الصدقات من زراعيين وصناعيين وتجاريين) من

أول الحصول عليها حتى سدادها، فلا يجوز أن يتجاوز مجمس فوائدها الضعف ﴿ياأيها الذين آمنوا لاتأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾ آل عمران ١٣٠.

ولكن لماذا قال تعالى ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ البقرة ٢٧٥. مع أن البيع حلال في الأصل ولم يكن حراماً قبل نزول الآية؟ ويتضح الجواب حين نربط تحريم الربا في البقرة ٢٧٥ بمحقه في البقرة ٢٧٦، ونفهم أن الربا المقصود تحريمه هو ربا الصدقات كما أسلفنا، وبالتالي فالبيع لأصحاب الصدقات حلال، لأن البيع عموماً فيه ربح (فضل قيمة)، والربا فيه فائدة (فضل قيمة)[٣] أي:

١ ـ إعطاء أصحاب الصدقات قرضاً بفائدة مهما كان نوعها حرام ﴿حرم الربا﴾.

٢ ـ بيع أصحاب الصدقات بربح، هذا حلال ﴿أحل البيع﴾.

أما العلاقة بين الربا والصدقات فقد نبهنا إليها سبحانه في سورة البقرة ٢٧٦، مباشرة بعد تحليل البيع وتحريم الربا في البقرة ٢٧٥، لنفهم أي بيع هو الحلال، وأي ربا هو الحرام. ولو لم تكن ثمة علاقة قادتنا إلى قول ما قلناه، لما بقي معنى لتحليل البيع عموماً لكل أهل الأرض، وهو حلال لم يسبق تحريمه بالأصل. ولو أنه سبحانه لم ينبه إلى حلالية البيع لأصحاب الصدقات والربح منهم، لالتبس الأمر، وتعرقلت عملية البيع والشراء في المجتمع، إذ سيترتب على كل بائع أن يفرز المشترين ليعرف أصحاب الصدقات من بينهم فيبيعهم بسعر الكلفة، وهذا مستحيل. لكن هذا التنبيه منه تعالى رفع الالتباس، وأشار إلى أن الناس في ربح البيع الحلال سواء، بمن فيهم أصحاب الصدقات، وإلى أن على دافعي هذه الصدقات أداء صدقاتهم بشكل منفصل عن البيع، ويمكن أن تكون عينية أو نقدية، ولهذا فقد أفرد تعالى في مصارف الصدقات بنداً للعاملين عليها، أي أن هناك أفراداً ومؤسسات تقوم على جمع الصدقات وإنفاقها كالمياتم والجمعيات الخيرية ودور العجزة والمعوقين وغيرهم، وهذا بالفعل ما يقوم به معظم أهل الأرض بفطرتهم الإنسانية.

صدقة الإسلام وصدقة الإيمان:

ثمة أمر يجب الانتباه إليه وهو وجود نوعين من الصدقات: النوع الأول: صدقات الإسلام، أي تعطى لكل أهل الأرض بغض النظر عن تبعيتهم أو عدم تبعيتهم للرسالة المحمدية. والنوع الثاني: يعطى للمسلمين المؤمنين فقط أي أتباع الرسالة المحمدية.

ولكي نميز هذين النوعين من الصدقات نورد الآيتين التاليتين:

أ ـ ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ البقرة ١٧٧.

ب ـ ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. التوبة ٦٠.

إذا نظرنا إلى الآية ١٧٧ من سورة البقرة نرى أنه ذكر في الإنفاق ستة عناصر، هي:

١ ـ ذوي القربى، ٢ ـ اليتامى، ٣ ـ المساكين، ٤ ـ ابن السبيل، ٥ ـ السائلين، ٦ ـ وفي الرقاب.

ثم ذكر بعد هذه العناصر الستة إيتاء الزكاة، ولما كانت الزكاة من أركان الإيمان وهي الحد الأدنى من الإنفاق، ولما كان الإنفاق من الإسلام، فقد ذكر إيتاء الزكاة بعد هذه العناصر، كما لو أن هذه العناصر لاعلاقة لها بالزكاة. ونرى أن هذه العناصر الستة يمكن إنفاق المال عليهم دون السؤال عن تبعيتهم من المؤمنين أم من غير المؤمنين. وإذا اخذنا الآية ٦٠ من سورة التوبة، فإننا نرى فيها ثمانية عناصر:

١ ـ الفقراء، ٢ ـ المساكين، ٣ ـ العاملين عليها، ٤ ـ المؤلفة قلوبهم، ٥ ـ وفي الرقاب، ٦ ـ الغارمين، ٧ ـ في سبيل الله، ٨ ـ ابن السبيل.

ونرى أن هذه العناصر هم مستحقو زكاة الإيمان والتي لاتجوز إلا لأتباع الرسالة المحمدية (المؤمنون).

ونلاحظ أنه توجد ثلاثة عناصر مشتركة في زكاة الإيمان وإنفاق الإسلام هي:

١ ـ ابن السبيل، ٢ ـ المساكين، ٣ ـ وفي الرقاب

وهناك ثلاثة عناصر موجودة في إنفاق الإسلام وغير موجودة في آية الصدقات وهي: ١ ـ اليتامى، ٢ ـ ذوي القربى، ٣ ـ السائلين.

أي تدفع الأموال لهذه العناصر الستة دون السؤال عن تبعيتهم: هل هم من المؤمنين أو من غير المؤمنين.

أما العناصر الخمسة الموجودة في آية الصدقات (التوبة ٦٠) فلا تدفع إلا لأتباع الرسالة المحمدية (المؤمنون) وهي: ١ - الفقراء، ٢ - العاملين عليها، ٣ - المؤلفة قلوبهم، ٤ - الغارمين، ٥ - في سبيل الله.

ولهذا السبب قال في سورة البقرة ١٧٧ بعد ذكر عناصر الإنفاق **﴿وآتى الزكاة﴾**.

رخص التحريم:

وننتقل لنقف أمام تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير (المحرم رقم ١٢). لنجد أنه المحرم الوحيد الذي أعطانا سبحانه فيه فسحة ورخصة، فقال:

- **﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾** البقرة ١٧٣.
- **﴿فمن اضطر غير باغ ولاعاد فإن ربك غفور رحيم﴾** الأنعام ١٤٥.
- **﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم﴾** النحل ١١٥.
- **﴿فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾** المائدة ٣.
- **﴿وقد فصل لكم ماحرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾** الأنعام ١١٩.

ونلاحظ أن الرخصة تأتي دائماً مع التحريم في البقرة والأنعام والنحل. كما نفهم أن الدم المحرم هو الدم المسفوح حصراً، وأن المحرم من الخنـزير هو لحمه فقط ويجوز الانتفاع بشعره وجلده وأنيابه. ومن هنا يسقط قول من يقول بأن للرسول أن يحلل من عنده وأن يحرم، مستنداً بزعمه على تحليله الطحال والكبد، بينما هما غير داخلين أساساً في تحريم الدم المسفوح.

وأما ما يذهب إليه البعض في تعميم وإطلاق مقولة «الضرورات تبيح المحظورات»، ويستشهدون على صحتها بقوله تعالى **﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم﴾**، فهو عندنا محل تحفظ شديد لسببين:

الأول: أن المحظور ورد في التنزيل الحكيم في غير مجال التحريم والأمر والنهي. ولم يرد إلا مرة واحدة في قوله تعالى **﴿وماكان عطاء ربك محظورا﴾** الإسراء ٢٠.

والثاني: أن الاضطرار في مجال الرخصة ورد خمس مرات في التنزيل الحكيم، لكنها كلها في حدود الطعام حصراً، وليس فيها ما يسمح بإطلاقها وتعميمها، وإعمالها في حقول المحرمات الأخرى. بمعنى آخر: هل يجوز إباحة شهادة الزور أو أكل ما اليتيم أو نكاح المحارم أو قتل النفس للمضطر في حال الاضطرار؟ الجواب إن ذلك لايجوز قطعاً. ومن هنا فقد وضع سبحانه هذه المحرمات ضمن أركان الإسلام في قوله ﴿**ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون**﴾ آل عمران ١٠٢. وقوله تعالى ﴿**وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم**﴾ يس ٦١.

الاضطرار والإكراه:

هنا يجب أن نميز بين الاضطرار والإكراه، فعلى الرغم من أن بينهما اشتراكاً في المعنى من جهة، إلا أن بينهما اختلافاً من جهة أخرى. أما الاضطرار فهو ظرف موضوعي يعيشه الإنسان يضطره إلى فعل شيء ما، كأن تنقطع السبل به أياماً فيضطر إلى أكل لحم الخنزير، لأنه أمام احتمال واحد إما أن يأكله أو يموت.

أما الإكراه، فيشترك مع الاضطرار في مسألة الاحتمال الواحد، ويختلف عنه بأن يكون المرء مكرهاً مرغماً على القيام بأمر محرم. كأن يهدده أحد بالقتل إن لم يشهد زوراً. ويتلخص الاختلاف بين الاضطرار والإكراه، في أن الأول يأتي من الظروف الموضوعية المعاشة، أما الثاني فيأتي من الآخرين. ومن هنا نفهم قوله تعالى ﴿**لاإكراه في الدين**﴾. ومن هنا أيضاً نفهم حديث النبي (ص) إن صح: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» (ابن ماجه ٢٠٣٣). ونرى أن الله سبحانه من منطلق عدالته رفع عن كل الناس في الأرض الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. وأن موقف الإنسان أمام الإكراه موقف شخصي يتبع مدى إيمانه وصموده، الأمر الذي يختلف من إنسان إلى آخر. ولعل الفرق في الموقف بين بلال وعمار بن ياسر حين استكرها على ترك الإيمان بالله ورسوله فصمد الأول ولم يستطع الثاني الصمود، خير مثال على ما نقول. ونرى أنه لامقياس في هذه الحالة إلا قوله تعالى ﴿**بل الإنسان على نفسه بصيرة * ولو ألقى معاذيره**﴾ القيامة ١٤،١٥.

الطيبات والخبائث:

قد يقول قائل: إن الله حرّم الخبائث، كما في قوله تعالى ﴿**ويحل لهم الطيبات**

ويحرم عليهم الخبائث﴾ الأعراف ١٥٧. وحرم الإثم والبغي كما في قوله تعالى **﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ماظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق﴾** الأعراف ٣٣. أقول: أما الخبائث فهي عين المحرمات والفواحش، بدلالة قوله تعالى **﴿ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث﴾** الأنبياء ٧٤. فالخبائث هي الشرك بالله ونكاح المحارم وربا الصدقات، وهي أيضاً الفواحش التي تشمل الزنا واللواط والسحاق.

لكننا يجب أن نقف عند قوله تعالى في آية الأعراف ٣٣ (الإثم والبغي بغير الحق). فنفهم أن هناك إثماً وبغياً بحق، بدليل وجود إثم وبغي بغير الحق. وإذا كان هناك محرم واحد بين المحرمات جميعاً لا يجوز خرقه وتجاوزه إلا بالحق، ألا وهو قتل النفس. وإذا جاز لنا في محرم آخر أن نعتبر الاضطرار حقاً نستطيع عنده تجاوز التحريم، فليس ثمة فواحش بحق أو بغير الحق أبداً. ومن هنا نجده تعالى يسمي الشرك إثماً عظيماً في قوله تعالى **﴿ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً﴾** النساء ٤٨، وهذا هو الإثم بغير الحق المحرم.

أما الإثم بحق، وهو عندنا غير محرم، فمثاله الخمر. يقول تعالى: **﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾** البقرة ٢١٩. ونفهم أن الخمر فيها إثم كبير، بدلالة آية الأعراف ٣٣. فما فائدة أن يشير تعالى إلى أن فيها منافع للناس إلى جانب كونها إثماً كبيراً؟ نقول: إنه تعالى يشير إلى «الإثم بحق» الذي لاجناح على من يرتكبه. فلو أن جندياً أصيب في ساحة المعركة بطلقات نارية حيث لاأجهزة تخدير ولا غرف عمليات، أيجوز أن نسقيه الكحول حتى يسكر فنستخرجها؟ نقول: بالتأكيد يجوز. من باب الضرورة والاضطرار من جهة، ومن باب آخر وهو الأهم، هو أننا نعتمد على خاصية نافعة في الخمر أوجدها تعالى فيها بالحق، وأشار إليها في الآية. وهذا هو الإثم بالحق. ونحن نعلم أنه أتى على الإنسان حين من الدهر استعمل الخمر (المواد الكحولية) كمادة مخدرة في الطب والعمليات الجراحية وهذه منافع للناس. لذا جاء حكم الخمر نهياً **﴿فهل أنتم منتهون﴾** وليس تحريماً. وكذلك الأمر مع كل مواد المخدرات، بغض النظر عن كيفية أخذها ـ بالفم أم بالحقن أم بالشم (هيروين ـ كوكايين ـ حشيش.. إلخ) ـ فهذه كلها تندرج تحت بند الخمر بالإضافة إلى المشروبات الكحولية.

من هنا نفهم قوله تعالى: **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم**

وندخلكم مدخلاً كريماً﴾ النساء ٣١. وقوله تعالى **﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم إن ربك واسع المغفرة﴾** النجم ٣٢. فنرى أن كبائر النواهي وكبائر الإثم والفواحش هي المحرمات وعددها ١٢. أما ما يقوله البعض من أنها إلى السبعمائة أقرب فليس عندنا بشيء(٤).

فالمحرمات كما نرى يجب أن تكون قليلة محدودة. لأنها تحمل صفة الشمول والأبدية والمطلقة. والرخص في بعضها يجب أن يكون أيضاً ضمن حدود ضيقة. والشمول في المحرمات يتضمن الزمان والمكان. فالحرام حرام في مكة ودمشق وطوكيو ودلهي، وهو حرام في جميع أقطار الأرض في القرن السابع الميلادي والقرن العاشر والقرن الأربعين إلى أن تقوم الساعة. أما المطلق في المحرمات فيعني أن الاستثناءات معدومة فيها، وإن الرخص ضيقة الهامش حتى لتكاد تكون غير موجودة إلا في مجال واحد بعينه هو الأطعمة. ومن زاوية المطلقية والشمولية ننطلق لنقرر أن التحريم لله وحده، لاشريك له فيه، لأن خواص التحريم تحتاج لأن يكون صاحب التحريم كامل المعرفة في الغيب والشهادة لا يحد معرفته زمان ولا مكان وهذا موجود عند الله فقط وغير متوفر لاعند رسول الله ولاعند فقيه ولا عند إجماع أو برلمان.

ثمة من يزعم أن التصوير حرام، وأن الموسيقى حرام، وأن الغناء حرام، وأن نحت التماثيل حرام، فإذا قلنا له إن كل أهل الأرض عندهم كاميرات ويصورون ويتصورون، وأن الصور لازمة للعديد من المعاملات كالجوازات وشهادات السواقة، أجابنا ببرود: الضرورات تبيح المحظورات. وهذا عندنا هراء يجب الإقلاع عنه. فالله سبحانه يقول: **﴿ومالكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾** الأنعام ١١٩. ونفهم بشكل لايقبل اللبس أنه تعالى قد فصل لنا ما حرم علينا، ونحن نراه مفصلاً بالفعل فيما ذكرنا من آيات، ونفهم أن الحق بالتحريم محصور بالله وحده، لأنه وحده الباقي المطلق إلى يوم القيامة، ولو اجتمع كل الأنبياء والرسل ومعهم كل آلهم وأصحابهم على تحريم شيء لم يحرمه الله لما كان لهم ذلك. نقول هذا وأمامنا قوله تعالى **﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً آلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾** يونس ٥٩. وقوله تعالى: **﴿ولا تقولوا لما تفتري ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون﴾**. النحل ١١٦، ونقول هذا ونحن ننطلق من أن للتحريم جانباً إلهياً وجانباً إنسانياً. ففي الجانب الإنساني يمكن لقاتل أن يقتل بغير الحق، ثم

تسجل الجريمة ضد مجهول. فهل نجا هذا المجرم من جزاء ما فعل؟ الجواب: كلا بالتأكيد. فقتل النفس حرام، والتحريم جاء من عند الله، وهذا هو الجانب الإلهي في المحرمات. فالله تعالى له بالمرصاد ليحاسبه على فعلته، لقوله وهو أصدق القائلين ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾ الزلزلة ٧،٨. والذي يأتي المحرمات والفواحش ثم ينجو من حساب المجتمع الإنساني لسبب أو لآخر، لن ينجو من حساب الله إلا إذا تاب وأصلح، وهذا يختلف تماماً عن مخالفة وخرق القوانين الوضعية خارج إطار المحرمات الإلهية. فالذي يخالف إشارة المرور دون أن يراه أحد، ودون أن يتسبب في أذى أحد، ينجو تماماً بفعلته دون ذيول. ومن هنا نصل إلى ما نراه قاعدة أساسية هي أن المحرمات عينية حددها وفصّلها الله سبحانه ولايقاس عليها لأنها مطلقة وشمولية وأبدية وهي مرتبطة ببنودها الأساسية بالضمير الإنساني.

٣ ـ آيات التشريع والأحكام:

هو الفرع الثالث في الدين الإسلامي، الذي تتمحور حوله اجتهادات المجتهدين، وتتمثل فيه الرسالة المحمدية الخاتم التي تحدد حدود الله في حقل افعل ولا تفعل، ويظهر فيه النسخ بين الرسالات والشرائع السماوية.

أما الاجتهاد، فلا يمكن أن يكون إلا في مجالات هذا الفرع الثالث، إذ لامحل أبداً للاجتهاد في فرع الشعائر (الفرع الأول)، لأن كل اجتهاد في هذا المجال يعتبر بدعة وضلالة، ولا محل أيضاً للاجتهاد في فرع الأخلاق والمثل العليا، فالكذب والغش والسعي بالنميمة والنفاق كلها مكروهة أخلاقياً ومحرمة أو منهي عنها تشريعياً. ولابد هنا من أن نلاحظ أن بعض آيات التشريع (إفعل ولا تفعل) تحمل في جوانبها جانباً أخلاقياً واضحاً كما في آيات نكاح المحارم وربا الصدقات.

أما حدودية الرسالة المحمدية، فلا يمكن أن تكون إلا حدودية لأنها الرسالة الخاتم، ولو جاءت حدية عينية مشخصة كالرسالات السماوية التي سبقتها لما جاز أن تكون خاتمة الرسالات. ولهذا نقول إن منكر الحدودية في الرسالة المحمدية منكر لخاتميتها التي أثبتها تعالى نصاً واضحاً بقوله: ﴿**ماكان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين..**﴾ الأحزاب ٤٠. ومنكر أيضاً لقوله تعالى ﴿**تلك حدود الله فلا تقربوها**﴾ البقرة ١٨٧. وقوله تعالى ﴿**تلك حدود الله فلا تعتدوها**﴾ البقرة ٢٢٩.

فالقول بحدودية الرسالة المحمدية يعني أن مجال تطبيقها هو الحياة الإنسانية الفردية

والجماعية، وأنها ترسم بين أدناها وأعلاها حقولاً تمثل مختلف نشاطات هذه الحياة الإنسانية في القتل والسرقة والإرث والزواج والطلاق والبيع والشراء والزنا واللباس والتعددية الزوجية. وهذه الحقول المرسومة التي تشبه ملاعب كرة القدم، هي مناط الاجتهاد والتصرف الإنساني، حيث يتحرك المجتهد بروح حنيفية بين الحدود الدنيا والحدود العليا بما يناسب ظرفه الزماني والمكاني.

وأما من ناحية النسخ، فالنسخ لايكون إلا بين الشرائع السماوية. فقد جاءت الرسالة المحمدية لتبقي وتثبت بعض ما جاء قبلها في الرسالات، مثل القتل العمد بغير حق، حيث بقيت عقوبته في الرسالة المحمدية على ما كانت عليه في شريعة موسى. كما جاءت لتعدل تخفيفاً ورحمة بعضها الآخر، مثل عقوبة الزنا التي كانت هي الرجم في شريعة موسى، فأصبحت هي الجلد والتغريب في الشريعة المحمدية. وأخيراً جاءت لتضيف أحكاماً لم تكن موجودة قبلها، كأحكام الإرث. وهذا ما نفهمه من قوله تعالى ﴿**ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها..**﴾ البقرة ١٠٦. وقوله تعالى ﴿**وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل..**﴾ النحل ١٠١. منطلقين من أن الآية هي الرسالة السماوية وليست الجملة القرآنية كما يزعم البعض.

ومن هنا نرى أن تطور الإسلام عبر التاريخ من نوح حتى محمد (ص) لعب دوراً أساسياً في تشكيل الضمير الإنساني. لذا فنحن الآن نعيش مرحلة ما بعد تشكيل الضمير أو مرحلة ما بعد الرسالات، وهي مرحلة نضجت فيها الإنسانية أكثر من مرحلة استكمال الرسالات، وأصبحت تعتمد على نفسها في التشريع، كما نضج الضمير الإنساني متمثلاً في شكل حقوق الإنسان.

قول في «لاتقربوا» و«اجتنبوا»

لقد أصر البعض على أن الاجتناب هو تحريم أو أكثر، ونرى أن صيغة «اجتنبوا» وصيغة «لاتقربوا» قد تكون للتحريم وقد تكون للنهي ولامجال للمزاودة فيهما فكيف استعمل التنزيل هذه المصطلحات؟ نبدأ بالمفهوم اللغوي:

الاقتراب:

- **قرب**: القاف والراء والباء أصل صحيح يدل على خلاف البعد. كقوله تعالى ﴿**إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً**﴾ المعارج ٧. ونقول: ما قربت هذا الأمر ولا أقربه إذا

لم تأته ولم تلتبس به. ومن هذا الباب قراب السيف غمده، وقرابة الملك وزراؤه وجلساؤه، والقرب في الثوب خاصرته لقربها من الجنب. وقد ورد هذا الأصل بمشتقاته في ٩٦ موضعاً من التنزيل الحكيم، وإذا رتلناها وجدناه لايخرج عن معناه الأساسي، وهو:

١ ـ خلاف البعد، كما في قوله تعالى:

ـ **﴿وكلا منها حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة﴾** البقرة ٣٥.

ـ **﴿هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان﴾** آل عمران ١٦٧.

٢ ـ ولتقريب شيء معلوم يظن أنه بعيد، كما في قوله تعالى:

ـ **﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾** القمر ١.

ـ **﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾** البقرة ١٨٦.

ـ **﴿واقترب الوعد الحق فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا﴾** الأنبياء ٩٧.

٣ ـ لتقريب شيء غير معلوم لم يحصل بعد، كقوله تعالى:

ـ **﴿ولاتمسوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب﴾** هود ٦٤.

ـ **﴿قل إن أدري أقريب ما توعدون أم يجعل له ربي أمدا﴾** الجن ٧٢.

ـ **﴿ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريباً﴾** الإسراء ٥١.

٤ ـ للدلالة على قرابة النسب والصداقة، كقوله تعالى:

ـ **﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾** الشورى ٢٣.

ـ **﴿وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى﴾** الأنعام ١٥٢.

ـ **﴿فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى﴾** الأنفال ٤١.

٥ ـ للنهي عن فعل شيء بعيد عن متناول اليد، كقوله تعالى:

ـ **﴿ولاتقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾** الإسراء ٣٤.

ـ **﴿ولاتقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾** الإسراء ٣٢.

ـ **﴿ياأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾** النساء ٤٣.

الاجتناب:

ـ **جنب**: الجيم والنون والباء أصلان متقاربان. أحدهما الناحية وثانيهما البعد. أما

الناحية فهي الجنْب والجنَاب. والجار الجُنُب هو من جاورك من قوم آخرين، ليس من أهل الدار ولا من أهل النسب. وأما البعد فهو الجنابة، ومنه الجُنُب الذي يجامع أهله، فيبعد عما يقرب منه غيره كالصلاة. ولقد ورد هذان المعنيان في ٣٣ موضعاً من التنزيل الحكيم، ولاتخرج جميعاً عن معنى الناحية والبعد.

فأما في معنى الناحية، فكقوله تعالى:

- ﴿**والذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم**﴾ آل عمران ١٩١.
- ﴿**أفأمنتم أن يخسف بكم جانب البر أو يرسل عليكم حاصباً**﴾ الإسراء ٦٨.
- ﴿**وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجياً**﴾ مريم ٥٢.

وأما في معنى البعد، فكقوله تعالى:

- ﴿**رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبنيَّ أن نعبد الأصنام**﴾ ابراهيم ٣٥.
- ﴿**وإن كنتم جنباً فاطهروا**﴾ المائدة ٦.
- ﴿**ياأيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم**﴾ الحجرات ١٢.

لكن المتأمل المتذوق للإعجاز اللغوي في آيات التنزيل، يلاحظ امتزاج معنيي الناحية والبعد، حتى كأنهما بعد الامتزاج معنى ثالث لاهو بالأول مجرداً ولاهو بالثاني مجرداً، كما في قوله تعالى: ﴿**وقالت لأخته قصّيه فبصرت به عن جُنُبٍ وهم لايشعرون**﴾ القصص ١١.

ومن هنا نرى أن الاجتناب هو أمر بالابتعاد عن شيء قريب، وأمر بترك شيء في متناول اليد. ونرى أن الأمر بالاجتناب له علاقة وثيقة بظرف المخاطب المأمور ومحيطه. فالأم التي تسكن بعيداً عن مدرسة ابنها، في بيت يفصله عن المدرسة شوارع مليئة بالحفر، تأمره قائلة: اجتنب الوقوع في الحفر في طريقك وأنت ذاهب للمدرسة. أما التي تسكن بجنب المدرسة، ليس بينهما شوارع، فلا تأمره بهذا لأنه لايوجد شيء يجتنبه. وإن فعلت استغرب الصبي أمرها ولم يفهم القصد.

وحين ننظر في حدود الله بالتنزيل الحكيم، نجدها تنقسم إلى قسمين. قسم لايجوز تجاوزه وتعديه كما في قوله تعالى عن حدود الإرث: ﴿**ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً**﴾ النساء ١٤. وقوله عن حدود الطلاق ﴿**وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه**﴾ الطلاق ١. أما القسم الثاني فلا يجوز تعديه ولا

الوقوف عليه ولا الاقتراب منه، كما في قوله تعالى عن حدود الصوم ﴿**تلك حدود الله فلا تقربوها**﴾ البقرة ١٨٧. وكما في قوله تعالى عن حدود الزنا ﴿**ولاتقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا**﴾ الإسراء ٣٢.

فإذا استعرضنا بعض الآيات التي تأمر بالاجتناب وجدناها كما يلي:

- ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾ المائدة ٩٠.
- ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور**﴾ الحج ٣٠.
- ﴿**ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾ النحل ٣٦.
- ﴿**ياأيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم**﴾ الحجرات ١٢.

وجدنا أن الاجتناب فيها يعني الابتعاد، هذا من ناحية، ويعني من ناحية ثانية أن المواضيع المأمور باجتنابها والبعد عنها، موجودة أمامنا وقريبة منا وفي متناول أيدينا، وهذا أول ما يفرق عندنا بين «اجتنبوا» و«لاتقربوا».

يقول تعالى في المائدة ٩٠، ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس**﴾ والرجس هو الاختلاط في الأمور، ولا يمكن إلا أن يكون ذاتياً أي في الدماغ. فرجس الخمر هو السكر، ورجس الميسر هو القمار، والسكر والقمار يسببان العداوة والبغضاء بين الناس. ورجس الأنصاب هو الذبح عليها ورجس الأزلام هو الاستقسام بها. ونلاحظ أن الذبح على الأنصاب والاستقسام بالأزلام قد حرّمهما تعالى بقوله: ﴿**وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام**﴾ المائدة ٣. وأنهما لايورثان العداوة والبغضاء بين الناس. فرب إنسان يذبح ذبيحة لولي من الأولياء وهو لايعادي أحداً. وقل مثل ذلك في الاستقسام بالأزلام، ولهذا نراه تعالى يستبعدهما في الآية التالية مباشرة بقوله ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ**﴾ المائدة ٩١. ونفهم من هذا كله أن الله حرّم علينا الذبح على النصب والاستقسام بالأزلام وأمرنا بالابتعاد عن رجس الخمر بالسكر ورجس الميسر بالقمار، إضافة إلى الابتعاد عن رجس الأنصاب بالذبح عليها ورجس الأزلام بالاستقسام بها. مما نرى معه بكل وضوح أن الاجتناب لاعلاقة له بالتحريم، وأنه تعالى استعمله لوصف حال هذه الأمور الأربعة، وللإشارة إلى أنها قريبة منا وفي متناول أيدينا. فالمشروبات الروحية ليست بعيدة عن أنظار الناس

وهي مطروحة في العديد من المحال العامة من مطاعم ومقاه ومطارات وفنادق، وكذلك الأمر بالنسبة للنرد والشطرنج والورق وإجراء قرعة المباريات الرياضية، والذبائح والتماثيل والمقابر ومقامات الأولياء منتشرة بكثرة حولهم، لكنها قطعاً ليست كالزنا الذي يترتب عليك أن تقصده في مظانه وتخطط له مسبقاً، ومن هنا جاء الأمر بعدم الاقتراب من الزنا وليس باجتنابه والابتعاد عنه، وهذا فيما نرى وجه آخر من وجوه الفرق بين «اجتنبوا» و«لاتقربوا». يبقى أخيراً أن نشير إلى أن الأمر بالاجتناب يشمل رجس الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، أي أننا مأمورون باجتناب السكر والقمار باعتبارهما منهياً عنهما وباجتناب الذبح على الأنصاب والاستقسام بالأزلام باعتبارهما محرمين. أما القول بأن الرجس نجس وقذر وأن رجس الخمر هو الخمر ذاتها فليس عندنا بشيء.

ويقول تعالى في الحج ٣٠، آمراً إيانا باجتناب رجس الأوثان وقول الزور. وما قلناه آنفاً في تعريف الاجتناب والرجس، نقوله هنا فلا نعيد. يبقى أن نقول إن الوثنية ظاهرة قديمة وحديثة، واسعة وعريضة، تنتشر تحت أسماء عديدة وتختفي خلف أقنعة وألوان متعددة. فعبادة ظواهر الطبيعة وثنية، وعبادة الكواكب وثنية، وعبادة أعضاء الذكورة والأنوثة وثنية، وعبادة النار وثنية، وعبادة المادة بمفهومها الحديث المعاصر وثنية، وعبادة الأرواح وثنية، وعبادة الأجداد والأسلاف وثنية، وعبادة الأصنام والتماثيل وثنية. وإذا كانت بعض هذه الظواهر والأقنعة قد طواها الزمان أو كاد، إلا أن بعضها الآخر وُلد مع الأزمنة المعاصرة، إضافة إلى بعض القديم الذي ما زال يعيش معنا وبجانبنا في كثير من حقول حياتنا اليوم. ورجس الأوثان هو القاسم المشترك بين هذه الأشكال الوثنية جميعها، وهو الشرك بالله، والشرك بصفات الله، وهو الوهم بوجود واسطة تقربنا من الله زلفى أو تشفع لنا عنده. هذا الرجس والوهم هو الذي أمرنا الله بالبعد عنه. أما القول بأن رجس الوثن هو الوثن ذاته وأننا مأمورون باجتناب عين الأوثان فليس عندنا بشيء، وإلا فكيف يمكن اجتناب ذات الشمس وهي وثن كان معبوداً عند قوم إبراهيم؟ وكيف يمكن اجتناب ذات البرق والرعد والبحر؟ أما القول باجتناب قول الزور، فنحن نفرق هنا بين شهادة الزور المحرمة في قوله تعالى ﴿**وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى**﴾ الأنعام ١٥٢، وقول الزور الوارد في الآية. فقد شاع قول الزور كظاهرة بين الناس في البيع والشراء والمعاملات في الأسواق، وفي مخاطبة الحكام ومدحهم، حتى صار مصطلح «الله وكيلك» يتكرر على الأسماع في مختلف نواحي

الحياة صباح مساء. ومن هنا نفهم أننا مأمورون باجتناب قول الزور ذاته، والابتعاد عما يحمله في داخل من رجس. وهذا ما عنيناه بقولنا إن اجتناب رجس الشيء لايعني اجتناب الشيء بذاته.

ويقول تعالى في النحل ٣٦: ﴿**اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾ ونفهم أنه سبحانه يأمرنا بعبادته هو، والابتعاد عن عبادة الطاغوت. وكأنه يقول اعبدوا الله واجتنبوا عبادة الطاغوت. تماماً كما فهمنا «واسأل أهل القرية»، حين قال ﴿**واسأل القرية**﴾ يوسف ٨٢.

وننتقل أخيراً إلى قوله تعالى في الحجرات ١٢، حيث يأمرنا باجتناب الكثير من الظن، والظن هو عكس اليقين. وهو الحكم والرأي القائم على أدلة غير قطعية، كقولك: سمعت.. بلغني.. يقال.. وهل هناك ظاهرة أكثر شيوعاً من الظن في يومنا هذا. يقول تعالى ﴿**اجتنبوا**﴾ أي اتركوا وابتعدوا، والدليل على أن الاجتناب والبعد لايعني التحريم، هو أنه سمى بعض الظن إثماً وليس كبائر الإثم.

من هذا كله نخلص إلى أن القائل بأن الاجتناب هو التحريم، أو هو أكبر من التحريم، فإنما يقول ذلك من باب المزاودة على الله، وقوله غير صحيح، فالاجتناب كما رأينا يستعمل مع التحريم كما في الأنصاب والأزلام، ويستعمل مع المنهي عنه كما في الخمر والميسر، ويستعمل مع الكبائر كقوله تعالى: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه**﴾.

الأمر والنهي:

ثمة حقل آخر في التشريع يلي حقل التحريم ويأتي دونه، هو حقل النهي، وفيه النواهي التي نهى الله عنها في التنزيل الحكيم كقوله ﴿**ولاتجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً**﴾ الحجرات ١٢. فإذا عرَّفنا الحلال قلنا أنه الأصل في الوجود، أي أن حقل الحلال حقل مطلق، جاءت نصوص التحريم لتقتطع منه قسماً هو حقل الحرام. ولقد قلنا إن الحرام مطلق، لكنه مطلق عيني محدد، يمكن أن يمارسه كل فرد على حده ضمن المجتمع. ونضيف أن الحلال مطلق لكنه غير قابل للممارسة والتطبيق إلا بتقييده. ونضرب على هذا أمثلة:

١ ـ الانتقال من البيت إلى مقر العمل حلال، لكن ضمن حدود تقيده هي قوانين السير.

٢ ـ شراء البضائع من لندن ونقلها إلى دمشق حلال، إنما ضمن حدود تقيده هي قوانين الاستيراد والجمارك.

٣ ـ بناء بيت للسكن حلال، لكن ضمن قيود تحدده هي قوانين تنظيم المدن، وأنظمة البناء.

٤ ـ دراسة الطب والهندسة حلال، ولكن ضمن قيود تنظمها قوانين تنظيم الجامعات وقواعد القبول في الكليات.

من هنا نفهم أن الحلال حقل مطلق، لكن الإنسان لايمكنه أن يمارسه بشكله المطلق دون تقييد إلا إذا عاش وحيداً بدون مجتمع. إن أهم سمة من سمات تقييد المطلق هي أنه لا يحتاج إلى وحي. فقانون السير لا يحتاج إلى وحي، والسير في الطرقات حلال. وإذا قال لنا النبي (ص) «أعطوا الطريق حقه» (البخاري ٢٤٩٩)، فهو إنما ينظم لنا جانباً من جوانب حقل الحلال، والتنظيم تقييد. وقانون ضابطة البناء أيضاً لا يحتاج إلى وحي، وبناء المساكن حلال. وإذا قال لنا النبي (ص) لا تتطاولوا في البنيان، فهو إنما يعطي رأياً في تنظيم المدن، وهذا بدوره لا يحتاج إلى وحي، بل لا يجوز أن يكون وحياً، وإلا توقفت عجلة التطور ومات الإبداع.

من هذه الزاوية قد نقبل قول من يقول بأن السنة النبوية تقيد المطلق وتخصص العام، حين يقع هذا التقييد والتخصيص في حقل الحلال. أما ما اعتدنا سماعه من أن الحديث النبوي مفصل لمجمل آيات التنزيل، شارح ومفسر لغامضها، مقيد لمطلقها، مخصص لعمومها، وأنه مقدم عليها يحكمها وينسخها، وأن حاجتها إليه أكبر من حاجته إليها، فهذا تطرف وغلو يدفعنا إلى أن نرى الأمور مقلوبة، سبحانه وتعالى عما يشركون.

بعد أن شرحنا تقييد المطلق، ننتقل لشرح إطلاق المقيد، فنقول: هو الانتقال بالمطلق المقيد من الأضيق إلى الأوسع، ومثاله السوق الأوربية المشتركة. فالتجارة والبيع والشراء حلال مطلق، جاءت قوانين الاستيراد والجمارك ومنع التهريب وحراسة الحدود لتقييد هذا المطلق بين الدول الأوربية. ثم جاءت بعد ذلك السوق المشتركة لتحرر هذا المطلق المقيد من بعض قيوده، فأقرت تبادل البضائع بدون جمارك بعيداً عن قوانين الاستيراد.

○ ○ ○

خصائص السنة النبوية

فإذا فهمنا أن السنة النبوية المحمدية هي تقييد المطلق وإطلاق المقيد في حقل الحلال، وأن هذا التقييد والإطلاق يمثل الوجه التنظيمي لحركة النمو والتطور في المجتمع، ضمن إطار عام يحدد حقل الحرام وحقل الحلال. فهمنا الدور النبوي للنبي العربي (ص)، وفهمنا أن لسنته جملة خصائص، هي أنها:

١ ـ قرارات نابعة من الظرف الموضوعي المعاش في المجتمع العربي في العصر النبوي.

٢ ـ اجتهاد في تقييد الحلال لايحتاج إلى وحي.

٣ ـ اجتهاد تقييدي للحلال المطلق، يمكن إعادة إطلاقه مرة أخرى مع تغير الظروف الموضوعية.

٤ ـ اجتهاد في حقل الحلال يخضع للخطأ والصواب، من حيث أنه ليس وحياً، ومن حيث أن الخطأ فيه قابل للتصحيح.

٥ ـ قرارات الاجتهاد في حقل الحلال، بغض النظر عن مصدرها نبوياً كان أو غير نبوي، لا تعتبر شرعاً إسلامياً، وإنما هي قانون مدني يخضع للظروف الاجتماعية، أي أن النبي (ص) في حياته مارس القانون المدني لتنظيم المجتمع في حقل الحلال، ومارسه في بناء الدولة العربية والمجتمع العربي في القرن السابع. لذا فلا يأخذ الطابع الأبدي أبداً حتى وإن صح مائة بالمائة وتواتر مائة بالمائة.

ونضرب مثالاً عن قرار اجتهادي اتخذه النبي في تقييد الحلال المطلق، ثم أطلقه من قيوده مرة ثانية فيما بعد، وهذا المثال هو زيارة النساء للقبور.

كانت النساء عندما يموت لهن ميت، يمزقن جيوبهن وثيابهن ويحثين التراب على رؤوسهن، تعبيراً عن مكانة الميت والحزن عليه. وكانت نساء العرب تزور مقابر الموتى،

إحياء لذكراهم، ويمارسن شق الجيوب وحثو التراب. فجاء النبي (ص) ليمنع النساء من زيارة القبور وشق الجيوب. والنظرة الدقيقة المتأملة توضح لنا أنه (ص) لم يحرم الحزن على الميت ولا إحياء ذكراه، فزيارة المقابر أو عدم زيارتها كلاهما في حقل الحلال لكنه نهى عن عادات اجتماعية جاهلية كانت العرب تعتبرها جزءاً لايتجزأ من حقل الحلال المطلق، ولم يعد لها مكان في ضوء التشريع الموحى. إلا أنه (ص) بعد أن ترسخت المفاهيم الإنسانية والإيمانية في قلوب معظم الناس، عاد إلى إطلاق ماكان قد قيده أول مرة، فسمح للنساء بزيارة المقابر. لكن المشكلة الكبرى جاءت من فهم السادة الفقهاء لهذا التقييد والإطلاق، حين اعتبروه تحريماً لحلال، وتحليلاً لحرام واعتبروه شرعاً، وهذه هي علة العلل في الفقه الإسلامي التاريخي. فالنبي لم يقم بأكثر من تطبيق تنظيم مدني داخل حقل حلال بالأصل، وجد أنه الأنسب والأصلح ضمن الظروف الموضوعية السائدة. ولا أحد يدري من أين استند الفقهاء على أمثال هذه القرارات التنظيمية ليبرهنوا على وجود ناسخ ومنسوخ في الحديث النبوي، ثم ليقفزوا بعدها إلى القول بوجود ناسخ ومنسوخ في كتاب الله وآياته بكل استخفاف وعدم مسؤولية. بينما بمفهوم السنة النبوية الحقيقي فإن الناسخ والمنسوخ في حقل الحلال هو مهمة البرلمانات في كل دول العالم، فهي التي تشرع ثم تلغي أو تعدل وهذا مافعله النبي. أي أن الاستفتاءات والبرلمانات هي المفهوم المعاصر للسنة النبوية.

ونقف عند مثال آخر هو الوصية والإرث، وهما الحالتان الوحيدتان اللتان اعتمدهما الله سبحانه في تنزيله الحكيم لانتقال الملكية عبر الأجيال. ورغم أنه تعالى يفضل الوصية على الإرث، فقال في الوصية ﴿**كتب عليكم**﴾، وقال في الإرث ﴿**يوصيكم**﴾ فجعل التكليف أقوى وأوضح. ورغم أنه تعالى قدَّم الوصية على الإرث، وجعل قوانين الإرث احتياطية في حال غياب الوصية بقوله ﴿**من بعد وصية يوصى بها أو دين**﴾. رغم هذا كله فكلاهما حلال. ولكونهما كذلك، فإن للإنسان أن يختار إحداهما أو أن يجمع بينهما، فالجمع بين حلالين حلال. أي أن للإنسان أن يوصي بكل تركته فلا يترك محلاً للإرث، أو أن يغفل الوصية، فتتوزع تركته بموجب القوانين الإلهية للإرث. وله أن يوصي بربع أو ثلث أو نصف تركته، تاركاً الباقي للتوزيع على الورثة. وهذا كله حلال واضح من نصوص الآيات لايختلف في وضوح حلاله اثنان. هنا جاء النبي (ص) في حديثه إن صح، ليقرر أن للوصية الثلث والثلث كثير. ثم تابعه في قراره هذا الإمام علي كرم الله وجهه في قوله إن صح: «لأن أوصي

بالخمس أحب إلي من الربع، والربع أحب إلي من الثلث لقوله (ص) الثلث كثير». والنبي (ص) والإمام علي لم يحرما حلالاً أو يحللا حراماً في قرارهما هذا، من زاوية أنه قرار تنظيمي ليس له صفة المطلقية والشمول، وأنه قابل للإطلاق بعد التقييد وللخطأ والصواب، لكن المشكلة مرة أخرى تأتي من زعم الفقهاء أن حلال محمد (ص) حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد (ص) حرام إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أن القرارات النبوية التنظيمية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي. ناسين أن التحليل والتحريم محصور بالله وحده، وأن التقييد الأبدي للحلال المطلق يدخل حتماً في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها تعالى لأحد بما فيهم الرسل.

ثمة نقطة لطيفة نقف عندها، هي أن السادة الفقهاء بزعمهم هذا يسيئون إلى النبي (ص) وسنته من حيث لايشعرون. فالرسالة المحمدية جاءت لوضع الإصر والأغلال عن الناس ولتيسير العسير من أمورهم، وليس لزيادة قيودهم وشل حركتهم الاجتماعية. فالدولة تطمح من خلال التطور التشريعي في المجتمع إلى تقليص تدخلها في حياة الأفراد وقراراتهم، على عكس الفقهاء الذين يسعون باتجاه التدخل في كل شاردة وواردة منذ قرون وقرون، مستندين بهذا إلى السنن النبوية كما يفهمونها تارة، وإلى كونهم ورثة الأنبياء تارة أخرى.

إننا نقرأ قوله تعالى ﴿**وعلى الذين هادوا حرَّمنا كل ذي ظفر..**﴾ إلى قوله تعالى ﴿**ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون**﴾ الأنعام ١٤٦. ونستنتج من هذه الآية أن التوسع في التحريم عقوبة، فعندما عاقب الله الذين هادوا توسع عليهم في دائرة التحريم، وهذا مالم يفهمه السادة الفقهاء.

إن علة العلل في الفقه الإسلامي التاريخي هي أنه جعل تقييد المطلق (الحلال) مطلقاً إذا ورد من النبي (ص) ثم من الصحابة، فنشأ لديه شيء اسمه مطلق المطلق، رغم أنه ليس في الدنيا شيء بهذا الاسم، فكان أن جعله ذلك وهماً غير متناسب مع الحياة، وجعله مسطحاً لاوجود فيه لبعد الصيرورة، وحوَّله إلى طرح لايمكن تطبيقه وممارسته إلا بالإكراه الداخلي والخارجي، أي أنه ضد الفطرة الإنسانية، لأنه يجعل من تفاصيل الثقافة العربية في القرن السابع، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، شرعاً إسلامياً. وتحول الحرام فيه إلى أساس للحياة بدلاً من الحلال، وغدا الفكر العربي الإسلامي فكراً تحريمياً تحليلياً، سيطرت عليه ذهنية تحريمية ما زالت سائدة حتى يومنا

هذا. فإذا سمع الإنسان العربي المسلم عن الإنترنت فإن أول سؤال يتبادر إلى ذهنه هو: هل الإنترنت حرام أم حلال؟ قبل أن يسأل كيف تصنع الإنترنت، وقد سئل هذا السؤال مئات الآلاف من المرات في القرن العشرين حتى يومنا هذا.

العصمة عند رسول الله (ص):

هنا لابد من الوقوف أمام مفهوم العصمة عند الرسول (ص). فالعصمة كما نراها عنده تنحصر في أمرين اثنين:

١ ـ كان الرسول (ص) معصوماً في تبليغ الذكر الحكيم الموحى إليه بالنص والمحتوى، كما وصله من ربه لفظاً ونطقاً، وكان معصوماً من تأثير الناس عليه في تبليغ الرسالة **﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنْ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾** المائدة ٦٧.

٢ ـ كان معصوماً من الوقوع في الحرام، ومن تجاوز حدود الله.

أي أنه أعلن وبلَّغ الناس رسالة ربه إليه بما فيها من تحليل وتحريم وأمر ونهي دون زيادة أو نقصان، وأنه لم يرتكب المحرم في حياته ولم يجتهد فيه، وكان تصرفه اجتهاداً ضمن حدود حقل الحلال المطلق، لأن الحلال لايمكن ممارسته في أي مجتمع إلا مقيداً، مع ملاحظة أن هذه القيود ليست مطلقة، بل تختلف باختلاف الزمان والمكان، وتتغير بتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتتفاوت بتفاوت وعي المجتمع لذاته ولمؤسساته، وهذا أهم جانب. فالمحرمات الإلهية تكفي لخلق ضمير إسلامي عند الناس، لكنها لا تكفي لتنظيم دولة ومجتمع في كل النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذا بالضبط ما فعله النبي (ص)، حين قام بالتنظيم تقييداً وإطلاقاً. وعملية التقييد والإطلاق في الحلال هذه، عملية جدلية تاريخية إنسانية، يقوم بها الإنسان أو المؤسسة التشريعية، ومن هنا فهي عرضة للخطأ والصواب.

هنا نفهم لماذا جاءت الطاعة للرسول من مقام الرسالة، ولم تأت للنبي من مقام النبوة، ونفهم لماذا لانجد في التنزيل الحكيم عبارة «أطيعوا النبي». كما نفهم أيضاً أن الله سبحانه أعطاه الحق بوضع تشريعات إضافية لبناء دولة ومجتمع ولكن بدون وحي،

لأن هذه التشريعات الإضافية في تقييد الحلال المطلق وإطلاق المقيد تحمل الطابع النسبي الزماني والمكاني، ولهذا السبب بالذات أمر النبي بعدم تدوين أحاديثه لأنها تاريخية غير أبدية، وكان يقول القول ثم يغيره، بتغير الظروف والشروط الموضوعية. مما يدفعنا إلى القول بأن كل أهل الأرض يتبعون السنة النبوية ضمن هذا المفهوم في برلماناتهم، بالتصويت والاستفتاء وتعديل القوانين. أي أن الدولة الإسلامية دولة مدنية ضمن حدود الله، تقوم على المثل العليا التي وردت في التنزيل الحكيم، والتي يجب أن تدخل من خلال النظام التربوي في ضمائر أفرادها.

لقد شرحنا في غير هذا المكان الفرق بين جاء وأتى، وقلنا بأن الإتيان يكون من نفس الدائرة، أما المجيء فيكون من دائرة أخرى، وشاهدنا على هذا قول إبراهيم لأبيه ﴿**قال يا أبت قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني**﴾ مريم ٤٣. أي قد جاءني علم موحى من غير دائرتي، ليس موجوداً منه في دائرتك فاتبعني. ونضيف هنا أمراً آخر، هو أن الإتيان في التنزيل الحكيم يدل على فعل وليس على قول.

الآن يمكننا فهم قوله تعالى ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾. فهو يتكلم عن الإجراءات التي أتى بها النبي من دائرته الإنسانية كولي للأمر، ولو كانت وحياً لقال «وما جاءكم به الرسول فخذوه». ولو أن (أتاكم) تعني الوحي، لتم دمج الذات المحمدية بالذات الإلهية، تعالى الله عما يصفون، أو لكان التنزيل الحكيم من تأليف محمد، أو في أحسن الأحوال من صياغته. والقول بأحد هذه العبارات كافٍ لنسف العقيدة الإسلامية من جذورها. فالتنزيل الحكيم وحي جاء من خارج دائرة الذات المحمدية مصوغاً منطوقاً.

هذا يوضح لنا أن عبارة ﴿**ماآتاكم الرسول فخذوه**﴾ تعني مجموعة التشريعات الإضافية التي قام بها النبي لبناء دولته العربية النسبية، وليس لبناء المطلق. وهذا ما يحتاجه كل مجتمع في كل العصور والدهور. أما في قوله ﴿**ومانهاكم عنه فانتهوا**﴾، فنلاحظ الإشارة إلى أن للنبي (ص) أن يأمر وينهى، ولكن ليس له أن يحلل من عنده ويحرم، والفرق كبير جداً بين النهي والتحريم. فالحلال والحرام توقيفي من الله حصراً، أما الأمر والنهي فيشترك فيه الله والناس. فالله يحلل ويحرم ويأمر وينهى، أما الإنسان فيأمر وينهى فقط. وعلى هذا الأساس نعرِّف السنة النبوية:

١ ـ **الطاعة المتصلة لله والرسول**: وهي طاعة واجبة في حياة الرسول وبعد مماته

في مجال الشعائر والمحرمات. فالشعائر كما أداها الرسول وصلتنا بالتواتر العملي ولا فضل في ذلك لمحدِّث ولا لفقيه. أما المحرمات فهي مفصلة في كتاب الله. والرسول معصوم عن ارتكابها، إضافة إلى معصوميته في مجال الإبلاغ والتبليغ. والمحرمات فطرية يفهمها الإنسان العادي بفطرته لأنها تدخل في الضمير الإنساني، ولا يوجد فيها إصر وأغلال.

٢ ـ **الطاعة المنفصلة:** وهي طاعة واجبة في حياة الرسول فقط. فقد كان الرسول يأمر وينهى في حقل الحلال تقييداً حيناً وإطلاقاً حيناً آخر، ويضع أسس بناء المجتمع ضمن شروط الزمان والمكان، وهو في هذه مجتهد غير معصوم، وقراراته تحمل الطابع النسبي المحلي التاريخي. لذا جاءت الطاعة المنفصلة للرسول مع طاعة أولي الأمر.

٣ ـ **النبوة تعليم وإخبار:** فالنبي لايعلم الغيب، بدليل قوله تعالى: ﴿**ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء**﴾ الأعراف ١٨٨. وهذا أمر واضح في النص لالبس فيه ولا مجال لأي تأويل أو تخريجة لغوية. لكن المحزن أن يكابر البعض فيه فينسبون إلى الرسول وإلى غيره علم مالم يعلم. فرب قائل يقول بأن النبي كان يعلم الغيب بعد أن أطلعه الله عليه، كما في قوله تعالى ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا**﴾ الجن ٢٦ ـ ٢٨. نقول لهذا القائل:

أولاً، إن صح ما تقول، لقام تناقض بين آية الأعراف وآية الجن لايمكن تسويته وإزالته.

ثانياً، إن كلمة «رسول» لاتعني النبي العربي محمداً (ص)، أينما جاءت من التنزيل الحكيم. ألم تسمع قوله تعالى على لسان جبريل لمريم: ﴿**قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً**﴾ مريم ١٩، وقوله تعالى: ﴿**الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلاً**﴾ فاطر ١. وقوله تعالى ﴿**الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس**﴾ الحج ٧٥.

فإذا فهمنا هذا، فهمنا أن الرسول المقصود في آية الجن هو جبريل. فالله تعالى اصطفى جبريل رسولاً إلى النبي، وأطلعه على الرسالة، التي مازالت حتى تلك اللحظة

غيباً، ليقوم بإبلاغها للنبي، بعد أن سلَّحه بالقوة والطاعة والأمانة لأداء مهمته على الوجه الأكمل كما في قوله تعالى ﴿**إنه لقول رسول كريم * ذي قوة عند ذي العرش مكين * مطاع ثم أمين**﴾ التكوير ١٩ - ٢١.

وفهمنا أيضاً الفرق بين الإبلاغ والبلاغ. فمهمة رسل الله من الملائكة هي إبلاغ الأنبياء رسالات ربهم، وهو مانصت عليه صراحة آية الجن ٢٨. أما مهمة الرسول الخاتم فهي البلاغ المبين. وهذا يفسر قوله (ص) في حجة الوداع إن صح «ألا هل بلغت اللهم فاشهد» (البخاري ١٠٢) ولم يقل (أبلغت). إذ لو كان الإبلاغ من مهماته، لما جاز لأحد أن يتلقى رسالة الله إلا عن طريقه حصراً.

أحاديث الغيبيات:

من هنا نقرر جازمين أن كل أحاديث الغيبيات (وهي أحاديث تعليم وإخبار وليست أحاديث أحكام) المنسوبة إلى النبي (ص) فيها ما يريب، سواء ما يحكي منها عن غيب ملكوت الله في السماوات العلى، وما يحكي منها عن غيب المستقبل من الزمن وما سيحدث فيه من أحداث. فالقسم الأول يطفح بالقصص التوراتي وبالإسرائيليات، والقسم الثاني يطفح بالاتجاهات المذهبية والطائفية التي سادت المجتمع العربي الإسلامي منذ أن توفي النبي (ص) حتى أواخر العصر العباسي، وما زالت عقابيلها مؤثرة إلى يومنا هذا.

ومن المفيد استعراض بعض الأمثلة من هذه الأحاديث، التي يبرز فيها التناقض وتغيب فيها المصداقية.

١ - روى مسلم في صحيحه حديثاً برقم ٢٢٢ قال: قال رسول الله (ص): يقول الله عز وجل: يا آدم. فيقول: لبيك وسعديك والخير في يديك. قال يقول: أَخرِجِ بعث النار (أي ميز أهل النار من غيرهم). قال: وما بعث النار؟ قال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين. قال فذاك حين يشيب الصغير وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وماهم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد. قال فاشتد ذلك عليهم. قالوا يا رسول الله أينا ذلك الرجل؟ فقال أبشروا فإن من يأجوج ومأجوج ألفاً ومنكم رجل. ثم قال: والذي نفسي بيده إني لأطمع أن تكونوا ربع أهل الجنة. فحمدنا الله وكبرنا، ثم قال: والذي

نفسي بيده إني لأطمع أن تكونوا ثلث أهل الجنة. فحمدنا الله وكبرنا. ثم قال: والذي نفسي بيده إني لأطمع أن تكونوا شطر أهل الجنة. إن مثلكم في الأمم كمثل الشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود أو كالرقمة في ذراع الحمار. أهـ.

٢ ـ وروى مسلم في صحيحه حديثاً برقم ٢٧٣٧ قال: قال محمد (ص) اطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء، واطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء. وفي رواية: وقمت على باب النار فإذا عامة من دخلها النساء.

٣ ـ وروى الإمام الشهرستاني في الملل والنحل عن النبي (ص) أنه قال: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل ومن الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة. قيل وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي.

ونبدأ أولاً بالإشارة إلى ما في هذه الأحاديث من تناقضات، من حيث المحتوى، وما فيها من متناقضات مع التنزيل الحكيم، وما فيها من متناقضات مع العلم.

١ ـ ينص الحديث الأول على أن الله ينادي على آدم عقب نفخة الصور ليفرز أهل النار عن غيرهم، وهذا محال عقلاً. فالحساب لم يتم، وكتب الأعمال لم توزع على أصحابها، ولم يتفحص الناس كتبهم، ولم يذهل الكافرون لدقة الإحصاء في هذه الكتب، ولم يدركهم الندم فيتمنوا لو كانوا تراباً.

٢ ـ فإذا تجاوزنا ذلك كله، وجدنا أنفسنا أمام مشكلة أدهى، هي تكليف آدم بفرز أهل النار!! ونتساءل: ولماذا آدم بالذات؟ وهل لآدم عند الله من الصفات والمواصفات ما يجعله أهلاً للقيام بمثل هذه المهمة الدقيقة الثقيلة؟ ونفتح كتاب الله لنجده يصف آدم بقوله ﴿**ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما**﴾ طه ١١٥. فكيف يضع تعالى مصير عباده بين يدي نسّاء ضعيف سبق له أن عصى أوامر ربه في أمر الشجرة؟

٣ ـ يقول الحديث الأول أن الصحابة حين سمعوا ذلك من نبيهم (ص) اشتد ذلك عليهم، فطمأنهم النبي قائلاً (أبشروا فإن من يأجوج ومأجوج ألفا ومنكم رجل). وهذا يناقض ما ورد قبله من عبارة: (من كل ألف تسعمئة وتسعة وتسعين﴾.

٤ ـ ثمة سؤال واضح ومحدد، وجهه السامعون للنبي يقول: أينا ذلك الرجل؟

يجيب عليه النبي قائلاً: أبشروا!! وهذا جواب غريب، إن اعتبرناه جواباً على الإطلاق، الأغرب منه اقتناع السائلين به.

٥ ـ ونبقى عند سؤال (أينا ذلك الرجل؟). ونتساءل باستغراب: لماذا افترضوه رجلاً؟ ونزداد استغراباً ونحن نجد النبي في جوابه يجعل كل أهل الجنة من الرجال. ونتساءل مرة أخرى: فأين خديجة وعائشة وفاطمة، وأين عاتكة وسمية وأسماء، وأين حفصة ومريم وامرأة فرعون؟ هل ثمة عاقل في الدنيا يقبل هذه النتيجة المذهلة؟؟

٦ ـ الحديث الأول بمجمله ينطلق من أن النبي (ص) يعلم غيب المستقبل، وما سيجري فيه من أحداث، فهو يروي لأصحابه حواراً سيجري يوم النفخ في الصور بين آدم وربه، يؤمر فيه آدم أن يستثني كيفما اتفق من كل ألف رجلاً، ليشكل منهم حملة اسمها «بعث النار». سبحان الله عما يصفون. ويروي لأصحابه في الحديث الثاني والثالث، ما سيكون عليه أهل الجنة من أن أكثرهم فقراء، وما سيكون عليه أهل النار من أن أكثرهم نساء.

٧ ـ يروي الحديث الثاني أن (أكثر) أو (عامة) أهل النار من النساء. والمعنى العام للحديث يذهب بنا إلى القول بأن هذه الأكثرية يجب ألا تقل عن ٦٦,٦٪، أي أن مع كل رجل يدخل النار امرأتين.

نعود الآن إلى الحديث الأول، وإلى قاعدة (واحد في الجنة + ٩٩٩ في النار). محاولين تطبيق الحديثين الأول والثاني على سكان العالم الحاليين عام ٢٠٠٠ والبالغ عددهم ستة مليارات نسمة، بينهم مليار واحد من أتباع الرسالة المحمدية:

آ ـ مجموع الداخلين إلى النار بحسب الحديث الأول = ٥٩٩٤ مليون إنسان.

ب ـ مجموع الداخلين إلى الجنة بحسب الحديث الأول = ٦ مليون إنسان.

ج ـ عدد النساء في النار بحسب الحديث الثاني = ٣٩٩٦ مليون امرأة.

د ـ عدد الرجال في النار بحسب الحديث الثاني = ١٩٩٨ مليون رجل.

ونحن نرى اليوم استناداً للإحصائيات أن سكان أهل الأرض ٥٠٪ منهم إناث و٥٠ ٪ منهم ذكور، مع فروقات بسيطة بين بلد وآخر، تكمل بالمحصلة ماذكرناه. أي: ٣٠٠٠ مليون رجل + ٣٠٠٠ مليون امرأة. ولاننسى أن الإحصائيات والأرقام علم، وأن الدليل العلمي دليل قطعي، بينما الأحاديث النبوية الثلاثة السالفة أدلة ظنية.

فإذا افترضنا أن أهل الجنة في الحديث الأول كلهم رجال، أضفناهم إلى عدد الرجال في الحديث الثاني من أهل النار، لوجب أن ينتج لدينا عدد الرجال من سكان العالم اليوم أي ٣٠٠٠ مليون تقريباً، لكننا نجده بدلالة الحديثين: ٦ +١٩٩٨= ٢٠٠٤ مليون وهذا رقم يرفضه العلم وترفضه الإحصائيات، وعلينا أن نبشر النساء في العالم منذ الآن من جميع الملل والأديان بما فيهن أتباع الرسالة المحمدية بأنهن في النار بحسب الأحاديث أعلاه. ونحن على يقين بأن علماء الحديث لم يقاطعوا بين هذه الأحاديث الثلاثة وإنما جل اهتمامهم كان منصباً في السند فقط.

ننتقل إلى نقطة أخرى من منظور الحديث الأول الذي يحدد الداخلين إلى الجنة بستة ملايين رجل، لنقاطع هذه المعلومة مع الحديث الثالث، الذي يقسم الأمة المحمدية إلى ٧٣ فرقة، واحدة منها فقط في الجنة. فإذا علمنا أن عدد أتباع الرسالة المحمدية بحسب أرقام الإحصائيات هو مليار إنسان تقريباً، نتج لدينا أن عدد أفراد الفرقة الناجية = ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠ ÷ ٧٣ = ١٣,١ مليون تقريباً. وهذا يتناقض مع الملايين الستة التي حددها الحديث الأول، والتي إن صحت تفترض أن الفرقة الناجية ليست أهل السنة اليوم وليست أهل الشيعة، وأن علينا إن أردنا النجاة أن نبحث عن فرقة لايزيد عدد أفرادها عن الستة ملايين، رغم أن هذا أيضاً لن يفيد في نجاتنا، لأن السقف الرقمي مغلق لايقبل الزيادة.

وفي حديث آخر: عن عمر بن عبد العزيز عن أبيه عن النبي (ص) قال: «لايموت رجل مسلم إلا أدخل الله مكانه النار يهودياً أو نصرانياً» (صحيح مسلم ٤٩٧٠، أحمد ١٨٦٦٦). إن واضع هذه الحديث ليس لديه أية فكرة عن توزع الأديان ونسبها في الكرة الأرضية وتوزع السكان، حيث أن المسلمين والنصارى واليهود لايشكلون أكثر من نصف سكان العالم، فنسي الراوي وضع النصف الآخر، مما يبين أن الحديث موضوع.

هل يمكن أن تكون هذه الأحاديث صحيحة؟ وهل يمكن أن تكون وحياً إلهياً ثانياً، مقدماً على التنزيل الحكيم كوحي أول؟ يقولون صحيح مسلم وصحيح البخاري، ويقولون إنهما أصح الكتب بعد كتاب الله. ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي ما زالت المؤسسات الدينية تُكره الناس على التسليم بها، تحت طائلة التكفير والنفي. فالصحة في كتاب الله صحة حقيقية لغوية واقعية، يؤيدها العلم، ويثبتها

الكون المشهود. أما الصحة في كتب الحديث فصحة مجازية اصطلاحية تواضع أهل المؤسسة الدينية أنفسهم على تسميتها أي أنها تحمل الطابع الذاتي، صحة نسبية إن ثبتت عند أحدهم نفاها الآخر. صحة تعتمد القائل بغض النظر عما قال. فإذا تجرأ أحد، كما نفعل نحن الآن، وأشار إلى تناقض أو خطأ في حديث آحاد، كشفه له العلم القطعي، اتهموه بالعمالة وبمحاولة القضاء على الإسلام عن طريق تهديم السنة النبوية بالطعن في الحديث، كوحي ثان يمثل السنة. في الوقت الذي نرى فيه أنهم هم الهادمون الطاعنون المسيئون ﴿**وإذا قيل لهم لاتفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون* إلا إنهم هم المفسدون ولكن لايشعرون**﴾ البقرة ١٠،١١. فحين يقولون إن الحديث النبوي كما هو في كتب الحديث بين أيدينا وحي، ويثبت بعد ذلك بالبرهان وجود خطأ أو تناقض في أحد هذه الأحاديث، وما أكثرها، فهم يبذرون بذور القضاء على الحديث النبوي كله، صحيحه ومتناقضه، وبالتالي يقضون على النبوة. أما نحن فتعليقنا على هذه الأحاديث «كذب الرواة وصدق الله ورسوله».

إن علينا، بعد أن تم توظيف الأحاديث الإخبارية في تحديد عقيدة المؤمنين عوضاً عن التنزيل الحكيم، أن نقف من هذه الأحاديث موقفاً جدياً، وأن نعيد النظر فيها، ونعرض ما تعلق منها بالأحكام على كتاب الله، نستبعد ما يتعارض معه ونبقي على ما بقي للاستئناس. حيث سيتم استبعاد كل أحاديث الرقاق والغيبيات والإخبار عن المستقبل وفضائل الأمكنة والرجال.

حكمة الرسول:

يبقى علينا أن نشير إلى مجموعة أحاديث نبوية، ندعوها أحاديث الحكمة، تقع تحت قوله تعالى في مثل الآيات التالية:

- ﴿**وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم**﴾ النساء ١١٣.
- ﴿**يؤتِي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً**﴾ البقرة ٢٦٩.
- ﴿**واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة**﴾ الأحزاب ٣٤.
- ﴿**ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر الله**﴾ لقمان ١٢.

فالحكمة تعاليم عامة أخلاقية تجري بها ألسن الحكماء ولا تحتاج لزوماً إلى وحي،

ولا إلى نبوة ولا إلى رسالة. فلقمان لم يكن نبياً. وهذا معنى قوله تعالى ﴿**يؤتى الحكمة من يشاء**﴾. وهناك أمثلة في التنزيل الحكيم أشار فيها تعالى إلى الحقل الذي تتموضع فيه الحكمة، كما في قوله ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا * وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا * كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا * ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ**﴾ الإسراء ٣٦ ـ ٣٩. لذا فإن تفسير الشافعي للحكمة بأنها السنة ليس له أي أساس في التنزيل الحكيم.

قلنا إن الحكمة تعاليم عامة أخلاقية، وهذا يعني أنها مقبولة إنسانياً عند جميع الناس، وهذه أبرز صفات أحاديث الحكمة، كقوله (ص):

- «لاضرر ولا ضرار». (ابن ماجة ٢٣٣١)
- «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». (الترمذي ٢٤٤٢)
- «إبدأ بنفسك ثم بأخيك».
- «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو فليصمت». (البخاري ٥٥٥٩).
- «لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه». (البخاري ١٢).
- «المسلم من سلم الناس من يده ولسانه». (البخاري ٩).

والمتأمل في هذه الأحاديث وأمثالها يرى أنها تعاليم أخلاقية لكل أهل الأرض، إنما لايمكن أن نبني عليها أحكاماً شرعية أو عقائدية. وهذه هي الصفة الثانية من صفات أحاديث الحكمة.

وقلنا إن الحكمة قد تأتي وحياً، لكن الوحي ليس لازماً لها فهي تجري على ألسن الحكماء في كل زمان ومكان إلى قيام الساعة، حتى بعد انقطاع الوحي السماوي عن الأرض وأهلها. ومن هنا نفهم قوله (ص) إن صح: (الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها) (الترمذي ٢٦١١)، وفي رواية هو أحق بها. وهذا الحديث يؤكد بشكل قطعي أن الحكمة ليست وحياً.

لكننا نعود إلى تأكيد الصفة الثانية من صفات أحاديث الحكمة، وهي أنه لايمكن إقامة أحكام شرعية أو عقائدية عليها. وينطبق هذا على قوله (ص) إن صح: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو فليصمت). إذ لايجوز أن نبني حكماً عقائدياً

عليه، نصل به إلى تكفير المكثار المهذار وإخراجه من دائرة الإيمان بالله واليوم الآخر. فالحديث حكمة نبوية تشير إلى أن من بين صفات المؤمن، أنه يضبط لسانه، ويدقق في مرامي ألفاظه، فلا يقول إلا خيراً.

وعلى هذا يمكننا تصنيف الأحاديث النبوية (وليس السنة النبوية) كما يلي:

١ ـ أحاديث الشعائر. والطاعة فيها واجبة متصلة للرسول حياً وميتاً.

٢ ـ أحاديث الإخبار بالغيب، وهي مرفوضة كلها. سواء منها الإخبار عما بملكوت الله أو الإخبار عن أحداث المستقبل، انطلاقاً من أن النبي لايعلم الغيب، ومن أننا كمؤمنين نؤمن بالغيب إيمان تصديق إن شاهدناه ودخل دائرة معارفنا، أو إيمان تسليم إن لم نشاهده ولم يدخل دائرة معارفنا. وأن الغيبيات الواردة في كتاب الله كافية ووافية ويخرج منكرها من دائرة الإيمان.

٣ ـ أحاديث الأحكام، وتشمل كل حديث نبوي يتضمن حكماً أو تشريعاً لايتعارض مع آيات وأحكام التنزيل الحكيم ولايقرب أو يتعدى حداً من حدود الله. هذه الأحاديث عندنا تحمل الطابع التاريخي التنظيمي المرحلي في طريقة تعامله (ص) مع مجتمعه وواقعه المعاش فعلاً. وهي للإستئناس فقط، متواترة كانت أم غير ذلك. مارس النبي فيها دوره كمجتهد في تقييد الحلال كمطلق، أو في إطلاقه من تقييده، حسبما تقتضيه الظروف الموضوعية. وبناء على هذا كله، فالقياس فيها وعليها غير ملزم لأحد ولايخرج صاحبه من دائرة حبه للرسول (ص).

٤ ـ الأحاديث القدسية، وهي الأحاديث التي تتضمن قولاً لله تعالى في أمر من الأمور الغيبية. كحديثه (ص) الذي رواه الطبراني والحاكم في المستدرك: «إن الله أذن لي أن أحدث عن ديك رجلاه في الأرض وعنقه مثبتة تحت العرش وهو يقول: سبحانك ما أعظم شأنك. قال: فيرد عليه الله يقول: ما يعلم ذلك من حلف بي كاذباً». وفي رواية أخرى: «فإذا صاح صاحت الديكة فيقول: سبحان القدوس الملك الرحمن لا إله غيره». وهذه الأحاديث مرفوضة عندنا لأمرين: الأول: أن النبي (ص) لايعلم الغيب وقد فصّلنا القول في هذا فلا نعيد. والثاني: أن القول المنسوب إلى الله تعالى في هذه الأحاديث، لايخرج عن أحد شكلين: إما إنه تفصيل لا مبرر له لمجمل ورد في التنزيل الحكيم، لو

شاء الله وكان ضرورياً لفصله في الآيات، وهذا مرفوض لقوله تعالى ﴿**وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا**﴾ الأنعام ١١٤. وإما أنه زيادة على قوله تعالى في المفصّل من الذكر الحكيم، وهذا أيضاً مرفوض لدخوله في باب تقويل الله ما لم يقل. وهذا باب خطير جداً كما في قوله تعالى ﴿**ولو تقوَّل علينا بعض الأقاويل * لأخذنا منه باليمين * ثم لقطعنا منه الوتين**﴾ الحاقة ٤٤،٤٦.

والتقول على الله لايكون بالقول السيء فقط. فحتى لو كان قولاً حسناً يليق بجلال الله وعظمته، فإنه يبقى تقولاً على الله، حاشا النبي (ص) أن يفكر فيه فما بالك بأن يمارسه.

٥ ـ أحاديث حياة النبي الخاصة وصفاته كرجل وإنسان. وهي جملة أحاديث تصف مأكله (ص) وملبسه ومنامه، وتصف لون شعره وقامته وطريقته في المشي والقعود. وتصف ما يتصف به من صدق وأمانة وبشاشة وجه ورقّة لفظ ودماثة طبع وكرم وسماحة، ومن شجاعة وجرأة في قول الحق وكره الظلم، ومن حزم وبعد نظر في تصريف الأمور ومواجهة الشدائد. وهذا كله إن صلح للتغني بسيرته (ص)، وترقيق النفوس والأرواح باستذكار فضائله وخصاله، إلا أنه لايصلح سنة تكون محل أسوة لأهل الأرض في كل زمان ومكان.

الأسوة الحسنة في الرسول (ص):

قد يسأل سائل: فما قولك في قوله تعالى ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا**﴾ الأحزاب ٢١. أليس الله يجعل من رسوله أسوة حسنة للمؤمنين؟ أقول: ونحن أيضاً نجعل الرسول أسوة لنا.. ولكن بماذا؟ أي ماهو المجال الحيوي والحقل الذي رسم لنا تعالى فيه أن نتأسّى بالرسول؟

لقد أقام سبحانه العقيدة الإسلامية على أساس هو التوحيد. فالتوحيد هو العمود الفقري للإسلام بعد الإيمان بالله واليوم الآخر. وهو الوصية الأولى من وصايا الفرقان. وهو الذي جاء لنوح واستمر مع كل الرسل والأنبياء إلى أن خُتمَ بالنبي العربي (ص). ونحن نجد أن الأسوة الحسنة وردت في التنزيل الحكيم في ثلاثة مواضع:

أ ـ ﴿**قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ**

مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ الممتحنة ٤.

ب - ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ الممتحنة ٥،٦.

ت - ﴿يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِن يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُم بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنبَائِكُمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُم مَّا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا * لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا * وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ الأحزاب ٢٠ - ٢٢.

والمتأمل في الآيات، يرى بوضوح لايقبل اللبس أنه تعالى يجعل من إبراهيم وقومه أسوة لنا في موضوع بعينه هو التوحيد والتبرؤ من المشركين. ثم يرى أنه سبحانه يجعل من رسول الله أسوة لنا في الموضوع ذاته، والقاسم المشترك الحرفي في آيتي الممتحنة والأحزاب هو قوله تعالى ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾.

فإذا كانت الأسوة الحسنة برسول الله في آية الأحزاب هي ما يسمى بالسنة وكتب الحديث، فأين هو البخاري ومسلم عند إبراهيم لنتأسّى به؟

ثمة وجه شبه واضح بين إبراهيم والرسول العربي (ص) ومن آمن بهما من جهة، وبين قومهما من جهة أخرى. فسبب تبرؤ إبراهيم ومن معه من قومهم كان شرك القوم بالله وعبادة الأصنام، وسبب العداوة والبغضاء بين الرسول (ص) وقومه كان شرك القوم بالله وعبادة الأصنام.

ومن هنا فالله سبحانه يرسم الأسوة الحسنة لكل من كان يرجو الله واليوم الآخر، أن يحذو حذو إبراهيم ومن معه، وحذو الرسول والمؤمنين في التبرؤ من المشركين ومعاداتهم وقتالهم انتصاراً للتوحيد. أي يحق للإنسان أن يعادي أهله وقومه من أجل التوحيد فقط، لا من أجل حجاب شرعي أو لحية أو لباس.

أما سحب الأسوة الحسنة وإسقاطها على اللحية والشارب واللباس والطعام والشراب، فهو عندنا ليس بشيء. إذ ليس من المعقول أن توقع هذه الأمور العداوة والبغضاء بين الناس، وتدفع بالبعض إلى التبرؤ من البعض الآخر وقتاله. وهذا يذكرنا بمسألة ما يسمى اليوم بالصحوة الإسلامية، التي إن لم تشمل تنقية التوحيد والمثل العليا

وترسيخ مقولة ﴿**لاإكراه في الدين**﴾، وإن اقتصرت على طبع المزيد من كتب نواقض الوضوء ومفسدات الصوم ومبطلات الصلاة وكتب الكبائر وعذاب القبر ومعاداة المجتمع من أجل ذلك، فلا هي بالصحوة، ولا هي بالإسلامية.

ونحن نرى أن عقيدة التوحيد تشوبها اليوم الشوائب. بعد أن تم تعميم مفهوم الأسوة الحسنة بالرسول، وصرفه عن مقصده الإلهي الأصلي، فصار أسوة بالنبي، وأسوة بالرجل الإنسان، وصارت الأحاديث النبوية تشريعاً أبدياً، وأصبحت أخبار الصحابة وأقوالهم وأفعالهم بحجة أنهم عدول، أساساً لقياس أبدي، ثم تحولت أصول الفقه التي أرساها الناس في عصرهم ولعصرهم، إلى أصول وأسس لكل العصور والدهور.

لاريب في أن للوضوء نواقض وللصوم مفسدات وللصلاة مبطلات. ولا ريب أيضاً في أن هناك كبائر وهناك لمم في المعاصي. ولكن الخطورة تكمن في جعل هذه الأمور هي الدين كله، وفي صرف الناس بحسن أو بسوء نية إلى الثانوي من الأمور، وشغلهم عن المقاصد الإلهية الأساسية من الوجود. من هذه المقاصد على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ الحجرات ١٣. وقوله تعالى ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**﴾ الملك ١، ٢.

والتعارف والتقوى والعمل من جملة أساسيات الأهداف الإلهية من الخلق. فالتعارف يتضمن التجمع والاجتماع وتبادل المنافع وبناء الأسر وتشكيل الدول، والتقوى تتضمن معرفة الله وخشيته والائتمار بأوامره والانتهاء عن نواهيه والعمل بما يرضيه، والعمل يتضمن كل ما ينفع الإنسان وأهله وينفع الآخرين، ويدخل فيه الإتقان وعدم الغش، وتدخل فيه بدون شك العبادات والشعائر من صلاة وصوم، ويدخل فيه بناء المعامل والمدارس والمساجد والمشافي. ومن السخف أن نوهم الناس بأن العمل الصالح هو في بناء المساجد حصراً، وفي الصلاة والصوم فقط، ولا صالح سواه.

يقول تعالى:

- ﴿**وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ**﴾ الشورى ٣٧.

- ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ النساء ٣١.
- ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ النجم ٣٢.
- ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ الحجرات ١١.
- ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ الحجرات ١٢.

إن النظر في هذه الآيات يبين لنا بشكل دقيق وقاطع الفرق بين النهي والتحريم. فالله تعالى ينهانا عن التجسس والغيبة، وعن السخرية بالآخرين والتنابز بالألقاب والظن. ونلاحظ أنه سبحانه يسمي الظن إثماً، وأنه يستعمل في آيتي النساء والنجم والشورى مصطلح «كبائر»، كبائر الإثم والفواحش وكبائر ماتنهون عنه. ونفهم أن في المنهيات كبائر وصغائر (لمم)، أما المحرمات فليس فيها كبائر محرمات وصغائر محرمات. ونرى أن المحرمات هي كبائر المنهيات، أي: كبائر ماتنهون عنه = المحرمات.

فإذا عدنا إلى النظر في مثالين من هذه المنهيات هما التجسس والغيبة. وجدنا أن التجسس على الجيران والأصدقاء وتتبع عورات الآخرين أمر غير مقبول، وفيه ضرر يلحق بعلاقات الأفراد في المجتمع الواحد، ومن هنا فهو منهي عنه، وهو إثم بغير حق. أما التجسس على الأعداء خارج البلاد فهو أمر واجب فيه منافع. وهو إثم بحق، ولايشمله النهي الإلهي.

وكذلك الغيبة، فذكر عيوب الآخرين ونواقصهم وسيئاتهم أمر غير مقبول حتى ولو كانت هذه العيوب والنواقص حقيقة فعلية لما فيه من إضرار اجتماعية تؤدي إلى إشعال نار البغضاء والحقد بين أبناء المجتمع الواحد. والغيبة في هذه الحالة إثم بغير حق نهى عنه الله سبحانه. أما لو تصورنا رجلاً يسأل عن سيرة وسلوك رجل آخر، ينوي أن يصاهره أو أن يشاركه في تجارة، فالغيبة في هذه الحالة واجب، وهي إثم بحق لما فيها من منافع.

هنا نفهم بوضوح كيف أن المنهيات الإلهية تحمل صفة الاستمرار الظرفي

والشمولي وفيها مثل عليا. وهذا يقودنا إلى مسألة الخمر التي اختلف الفقهاء حولها، ومازالوا مختلفين.

لقد ذهب البعض في الخمر إلى أن الشرب هو السكر، بينما هناك أحوال وظروف يحصل فيها الشرب ولا يحصل السكر. وذهب البعض إلى تحريم الشرب من باب سد الذرائع. وذهب البعض إلى أن النهي كالتحريم إن لم يكن أقوى منه. ونحن نرى أن الخمر من المنهيات وليس من المحرمات، وأن التحريم أقوى من النهي بدلالة التعاريف التي وضعناها آنفاً. ففي الخمر منافع. وحين يستعمل كمادة للتخدير في العمليات الجراحية فهو إثم بحق، أما حين يشرب للسكر فهو إثم بغير حق.

إن صاحب الحق الوحيد في التحريم والتحليل هو الله تعالى حصراً، لكنه سبحانه يأمر وينهى، ويمنع ويسمح، ويستحسن ويستقبح. أما الرسول فيأمر وينهى، ويمنع ويسمح، ويستحسن ويقبح، لكنه لايحرم إلا ما حرم الله ولا يحل إلا ما أحل الله غير مستقل بالتحريم والتحليل عن كتاب الله. أما الحكام وولاة الأمر (البرلمانات) فيمنعون ويسمحون، ويستحسنون ويقبحون، ويأمرون وينهون، لكنهم لايحرمون ولا يحللون.

أي أن هناك باختصار نواهي إلهية ونواهي إنسانية. وكما أن النواهي بنوعيها تختلف عن المحرمات في الوجوه التي عددناها، كذلك النواهي الإلهية تختلف عن النواهي الإنسانية من وجوه. فالنواهي الإلهية كما قلنا تحمل صفة الاستمرار الظرفي والشمولي، أما النواهي الإنسانية فهي ظرفية غير شمولية ولا تحمل صفة الاستمرارية، والنواهي الإلهية فيها مثل عليا، أما الإنسانية فلا تحمل صفة المثل العليا.

ومثال النواهي الإنسانية: إشارة المرور التي تنهى السائق عن تجاوز الضوء الأحمر. أما إذا كان هذا السائق يقود سيارة إسعاف أو سيارة إطفاء، يصبح من واجبه تجاوز الضوء الأحمر، وعدم الالتزام بالنهي عن تجاوزها. ومن هنا نرى تصحيح القول المشهور «الضرورات تبيح المحظورات» بحيث يصبح «الضرورات تبيح المنهيات والممنوعات».

لقد أشرنا فيما سلف إلى أننا نرى أن الكبائر هي المحرمات الإثنتا عشرة، وقد عددناها، وأشرنا إلى الفرق بين النهي الإلهي والتحريم، هذا الفرق الذي ينبع أساساً من الفرق في الأهمية والأثر بين أمر وآخر وبين عمل وآخر. ومن هنا نفهم قوله تعالى ﴿**إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا**﴾ النساء

٣١. وقوله تعالى ﴿**وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى * الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ**﴾ النجم ٣١،٣٢. ونفهم أن ثمة كبائر وصغائر (سماها الله اللمم) في النواهي. وأن إتيان هذه ليس كإتيان تلك. فالله سبحانه ينهى عن لمز النفس والتنابز بالألقاب (الحجرات ١١)، وينهى أيضاً عن الفحشاء (النحل ٩٠) لكنه يعود فيحرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن (الأعراف ٣٣)، وواضح أن هذا ليس ذاك. فالتنابز بالألقاب وعدم الإفساح في المجالس لايساوي مطلقاً قتل النفس وأكل مال اليتامى.

لكنهم حين خلطوا أوامر الله ونواهيه بأوامر الرسول ونواهيه، وجعلوا منها عامة شاملة أبدية، في درجة واحدة مع المحرمات، ثم أضافوا إليها نواهي الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب، وجدنا أنفسنا أمام حقل مترامي الأطراف هو حقل الحرام، انطبعت أبعاده في فكرنا من طول المعايشة والاعتياد، حتى رأينا ابن كثير والرازي في تفسيرهما لقول الله تعالى ﴿**إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ**﴾ ينسبان إلى ابن عباس قوله: هي إلى السبعمائة أقرب[٥] ورأينا الحافظ الذهبي يصنف كتاباً في الكبائر، يجعل نواهي الرسول من المحرمات الأبدية، فيخلص إلى أن:

الشرك بالله يساوي اللعب بالنرد، وأن قتل النفس يساوي لبس الثوب الطويل، وأكل مال اليتامى يساوي وضع الشعر المستعار. وهذا كلام أقل ما يقال فيه أنه استخفاف بعقول الناس من جهة، وتطاول على الله سبحانه في تحريم ما لم يحرم من جهة أخرى.

فإذا وضعنا قائمة بالأفعال والأعمال اليومية التي يقوم بها أحدنا على مدى شهر كامل، من أكل وشرب ونوم ومشي وقعود وقيام وذهاب وعودة وجوع وشبع ومرض وتعب. ثم استخرجنا من هذه القائمة جدولاً بالأفعال والأعمال التي تستهدفها نواهي الله والرسول. فنأخذ مثلاً الأكل والشرب واللباس ونترك مثلاً القيام والقعود والذهاب والعودة. ونأخذ الكذب والغش والظن ونترك البيع والشراء وغسل الثياب والاستحمام وقص الشعر والأظافر.

ثم بعد ذلك كله نفرز المخالفات في هذه الأفعال والأعمال المستخرجة في الجدول إلى كبائر ولمم. مفترضين عقلاً أن اللمم أكثر عدداً من الكبائر، ثم انظروا واحكموا بأنفسكم على مدى الدقة والصحة في كتاب الكبائر للحافظ الذهبي وعلى مداها في

القول المنسوب لابن عباس، ثم اسألوا أنفسكم: أين هي سماحة الإسلام الحنيف ومصداقيتها في ضوء ذلك كله؟ وماهو هذا الدين السمح؟ وأين هو جوهر الرسالة المحمدية في وضع الإصر والأغلال عن الناس، ونحن أمام كتب وتفاسير تجعل من كل أعمال الإنسان وأفعاله محرمات وكبائر؟ فلا حول ولا قوة إلا بالله.

○ ○ ○

نحو الأسس الجديدة للفقه الإسلامي

لقد تحدثنا حتى الآن عما في بعض كتب التراث، كالتفاسير وكتب الحديث والدراسات والأدبيات الإسلامية، لكننا نرى أن جوهر القضية ليس في هذه الكتب بل في الأصول التي تأسست وتجذرت في القرن الثاني الهجري ووضعت أسس المنطلقات لهذه الكتب وغيرها وللفقه الإسلامي بكل فروعه. ونرى أنه لابد من إعادة تأسيس هذه الأصول من جذورها، ولابد من إعادة النظر في الجذور التي انطلق منها السلف تطبيقياً في قول ما قالوه وكتابة ما كتبوه.

لقد بدأ في القرن الثاني الهجري، صدر العصر العباسي، وضع أسس الفقه الإسلامي على يد الإمام الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ)، في كتابه «الرسالة»، وتواكب ذلك مع وضع سيبويه لعلم العربية في كتابه المشهور، الذي أقر فيه الترادف، إلى جانب من سبقه مثل الخليل، ومن عاصره مثل الكسائي. ولا ريب في أن الشافعي تأثر بمذهب الترادف هذا، إلى حد صرفه عن التشدد في رواية الحديث النبوي باللفظ، وتجويزه الرواية بالمعنى. لكن هذه الإشكالية اللغوية لم تكن هي الوحيدة التي أثرت فيما رآه الشافعي وأرساه وكتبه، فثمة إشكاليات عديدة أخرى نستعرضها فيما يلي:

١ ـ **إشكالية اجتماعية دينية:** فقد انطلق الشافعي من أن عصر النبوة والخلفاء الراشدين الأربعة هو عصر الإسلام، وأن كل ما طبق فيه من قرارات وتعليمات وأوامر ونواه هو عين الإسلام. وكما أن كل شيء كان حراماً في العصر الجاهلي، كذلك كل ما تم إقراره في عصر النبوة والراشدين هو الحلال وماتم النهي عنه هو الحرام. ومن هنا انبذرت بذور ذهنية التحريم في العقل العربي الإسلامي، وعلى هذا الأساس تم تعريف الكتاب والسنة والإجماع والقياس واعتبرت مصادر للتشريع. يقول الشافعي: «على أنه ليس لأحد أبداً أن يقول لشيء حل ولا حرام إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس» الرسالة ص٩٠. ويقول «كل ما سنَّ رسول الله مما ليس فيه كتاب وفيما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما منَّ الله به على العباد من

تعلم الكتاب والحكمة، دليل على أن الحكمة سنة رسول الله.. فيجمع القبول لما في كتاب الله ولسنة رسوله القبول لكل واحد منهما على الله» الرسالة ص ٣٢،٣٣. ولقد رددنا على هذا القول في مكان آخر من هذا الكتاب فانظره. والإشكالية هنا، هي أن عصر النبي والراشدين بكل أبعاده وسلوكياته وثقافته أصبح جزءاً من الدين، أي تم تحويل الثقافة إلى دين. والسبب في ذلك هو التداخل والالتباس في مفهومي الإسلام والإيمان انطلاقاً من الترادف. فقد ساد الاعتقاد بأن المؤمنين بمحمد (ص) وبرسالته هم وحدهم المسلمون، وبأن الدين الوحيد المقبول عند الله هو الإسلام، فتحول الإسلام بذلك إلى دين محلي فقد عالميته، وانطمس البعد الإنساني الشامل للإسلام كرحمة للعالمين، وكدين بدأ بنوح وختم بمحمد (ص)، وكمثل أخلاقية وقيم عليا خضعت للتراكم والتطور والتنوع. وتواكب ذلك مع كون الدولة العربية الإسلامية في ذلك الوقت، أكبر دولة في العالم، فتصدى الفقهاء لوضع منظومة حقوقية لهذه الدولة تحت عنوان الفقه الإسلامي وما هو إلا القانون المدني لهذه الدولة وهو غير ملزم لأحد.

٢ ـ **الإشكالية السياسية:** كانت المعركة على أشدها، عند إرساء أسس الفقه الإسلامي، بين العباسيين والطالبيين، وكان لها أكبر الأثر على فقه السلطة، بالاعتماد على العديد من الأحاديث النبوية وأحاديث الغيبيات التي تدعم هذا الطرف وتدين الطرف الآخر، ورسخ بالتالي القول بأن الحديث وحي وبأن الوحي وحيان، تثبيتاً لدعوى طرف على الطرف الآخر وتدعيماً لموقفه الإيديولوجي. فتكرست مثلاً مقولة أن الولد في آية المواريث هو الذكر وأن البنت لاتحجب، رغم أن مطلع الآية يوصي بالأولاد، والأولاد فيهم الذكر وفيهم الأنثى، ورغم أن اللسان العربي يطلق لفظ الولد على الذكر والأنثى. كل ذلك بدافع سياسي سلطوي. فلولا هذه التخريجة على ركاكتها ـ وقد تبناها الشافعي ـ لزالت الشرعية عن الأسرة العباسية التي كانت تحكم أكبر وأغنى دول العالم في ذلك الزمن، ولانتقل حق الحكم مباشرة إلى المعارضة، أي إلى الطالبيين وإلى الشيعة.

وبما أن الإشكالية التي يعيشها المرء هي التي تحدد له ما يراه وما لايراه ضمن النظام المعرفي المتبع، وانطلاقاً من الإشكاليتين السالفتين الاجتماعية والسياسية، فقد تم وضع التفاسير لآيات الأحكام في كتاب الله تعالى، من خلال قراءة أولى تحكمها الإشكاليات المذكورة، كما تم وضع أسس الفقه وتعاريف الكتاب والسنة والاجماع والقياس. ومن هنا، فإن علينا التمييز بكل وضوح بين آيات الأحكام في التنزيل

الحكيم، وبين فهمها وتفسيرها تطبيقياً في الفقه الموروث، كما علينا التمييز وبكل وضوح بين آيات العقيدة في التنزيل الحكيم، وبين علم الكلام وعلم أصول العقيدة في التراث الموروث، الذي أخذ شكله وتأسست قواعده في ضوء إشكاليات شرحنا بعضها. فآيات الأحكام والعقيدة في التنزيل الحكيم هي كينونة في ذاتها، بينما التفاسير والفقه وعلوم العقيدة والكلام صيرورة تاريخية، وهذا ليس ذاك. أي أن آيات المواريث في التنزيل شيء، وعلم الفرائض في الفقه الموروث شيء آخر. فآيات المواريث كينونة، وعلم الفرائض صيرورة، والتفاسير والفقه يمثلان القراءة الأولى لكتاب الله. ونضرب على ذلك كله مثالاً في الآيات التالية:

- ﴿**ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون**﴾ الأعراف ٣٤.
- ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ الصافات ٩٦.
- ﴿**لكل أجل كتاب**﴾ الرعد ٣٨.
- ﴿**هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض**﴾ فاطر ٣.

هذه الآيات كينونة في ذاتها.أما ما وصل إليه الفقه والفقهاء، وكتبوه تحت تأثير إشكالياتهم محكومين بأرضيتهم المعرفية، من أن: العمر محتوم، والرزق مقسوم، والأعمال مكتوبة، فهو الصيرورة الأولى التاريخية التي استقرت عندها القراءة الأولى لآيات الذكر الحكيم.

٣ ـ الإشكالية اللغوية: لقد وجد الفقهاء أنفسهم وسط جو عام لغوي يقول بالترادف، ويجيز رواية الحديث بالمعنى، ويفسر آيات التنزيل على وجه ظاهري يدخل بمعظمه تحت بند التشخيص، وينطلق في فهم الآيات من ذات الآلية التي ينطلق منها في فهم الشعر الجاهلي رغم أن أجمل الشعر أكذبه. ولهذا لم يتم التفريق بين: الكتاب والقرآن، وبين الذِّكر والفرقان، وبين اللوح المحفوظ والإمام المبين، وبين جاء وأتى، وبين الأم والوالدة والأب والوالد، وبين الشاهد والشهيد، وبين العباد والعبيد، وبين الحظ والنصيب، وبين النهي والتحريم، وبين النبي والرسول، وبين الحرب والقتال، وبين الغزو والجهاد، وبين الفعل والعمل، ولم يقتصر منطلقهم هذا في الترادف على المفردات، بل امتد أحياناً ليشمل الجمل والتراكيب والصياغة، حين قرأوا قوله تعالى ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ النساء ١١. ففهموها وطبقوها كما لو أنه سبحانه قال «للذكر مثلا

حظ الأنثى»، وحين قرأوا قوله تعالى ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين**﴾ النساء ١١. ففهموها وطبقوها كما لو أنه سبحانه قال «فإن كن نساء اثنتين فما فوق».

لقد تواكب تدوين الحديث والتفاسير، وتأسيس أصول الفقه مع تدوين كتب اللغة وتقعيدها، وتأسيس أصول النحو والصرف فيها. ولكن، كما انتصرت مدرسة الحديث (الشافعي) على مدرسة الرأي (أبو حنيفة)، وكما انتصر النقل على العقل، فقد انتصر القالب النحوي القواعدي على الدلالة والمعنى في النظم. وأهمل بالتالي الجانب البلاغي حين اعتبرت البلاغة وجهاً جمالياً للفظ لاعلاقة له بالدلالات والمعاني[٦] فأهمل بذلك دور المتلقي للبلاغ، الذي يتوجه إليه الخطاب في الآيات أساساً. ورغم أننا نجد في عصر تأسيس الفقه (القرن الثاني الهجري) بذوراً واضحة المعالم لعلم الدلالة ومعاني النظم، كما عند الجاحظ (١٥٠ ـ ٢٥٥ هـ) في البيان والتبيين وفي كتبه الأخرى، إلا أن هذا الجانب لم تتضح معالمه وتستقر أسسه إلا بعد ذلك بوقت طويل (حوالي القرن الخامس الهجري) على يد الإمام الجرجاني.

عندما وقف الفقهاء والمفسرون عند المستوى النحوي القواعدي في فهم الجملة القرآنية، فقد التزموا عملياً بما يقوله علماء اللغة، من وجود ألفاظ زائدة في التنزيل الحكيم، واقروا تطبيقياً بوجود حشو في الذكر الحكيم، رغم أنهم ينفون نظرياً وجوده فيه. فحين قال علماء اللغة مثلاً:

إني أفيدك فائدة ... ما بعد إذا زائدة

التزم الفقهاء والمفسرون بهذا، ليصبح لديهم:

﴿**ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا**﴾ البقرة ٢٨٢ يساوي «ولايأب الشهداء إذا دعوا» وهذه مساواة باطلة أقل ما يقال فيها أنها زعم باطل بإمكان تبديل قول الله في كتابه العزيز، ووهم بوجود زوائد في التنزيل الحكيم، استبعادها أو تجاهلها لايغير من المعنى زيادة ولا نقصاً، تعالى الله عما يصفون.

الفرق بين (إن) و(إذا):

لقد نصت كتب النحو والصرف على أن (إن) و(إذا) أداتا شرط غيرجازم. ولم يعن كثير من النحويين بحكم استغراقهم في تخصصهم ببيان الفرق في الدلالة بينهما، وبخاصة في آيات التنزيل الحكيم. إلا أننا نجد عند أحدهم[٧] رسالة في الفرق بين (إن)

و(إذا)، إلى جانب «إعراب القرآن الكريم»، و«شرح اللمع لابن جني»، ميز فيها بين ما تحمله كل منهما من دلالة ومعنى، رغم اتفاقهما من الجانب التقعيدي.

يقول العكبري إن الفعل بعد «إذا» حتمي لاشك في وقوعه، أما بعد «إن» فاحتمالي مشكوك بوقوعه. كما في قوله تعالى:

- ﴿**إذا الشمس كورت * وإذا النجوم انكدرت**﴾ التكوير ١،٢. وهذا يعني أن التكوير والانكدار حاصل حتماً فيما يستقبل من الزمن بدلالة «إذا».
- ﴿**إذا جاء نصر الله والفتح**﴾ الفتح ١. وهذا يعني أن النصر والفتح قادمان بلا ريب.

هذا في حالة أن الجملة بعد «إذا» تفيد الإخبار. أما إذا أفادت الجملة التكليف، انصب عمل «إذا» على حتمية التكليف وليس على وقوعه، كما في قوله تعالى:

- ﴿**ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا**﴾ المائدة ٦. وهذا يعني أن قيام المؤمنين إلى الصلاة تكليف حتمي لاشك فيه.
- ﴿**ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه**﴾ البقرة ٢٨٢، وهذا يعني أن كتابة المؤمنين في حال التداين تكليف حتمي لاشك فيه.

أما أمثلة «إن» الاحتمالية ففي قوله تعالى:

- ﴿**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم**﴾ النساء٣. وهذا يعني أن الخوف من عدم الإقساط في اليتامى ليس حتمياً، وأنه قد يحصل ويقع وقد لايحصل ولا يقع، والله سبحانه يدلنا في حالة وقوعه على ما نفعل.
- ﴿**وإن تبدوا الصدقات فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم**﴾ البقرة ٢٧١. وهذا يعني أن للصدقات احتمالين: الإبداء والإخفاء والثاني خير. وليس في الآية ما يحتم وقوع أحدهما.
- ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم**﴾ آل عمران ١٤٤. هنا أيضاً يضع تعالى نهاية العمر للإنسان في أحد احتمالين: الموت أو القتل، وكلاهما محتمل الوقوع.

ويختم الإمام العكبري رسالته بتعليق طريف، يشير فيه إلى الحوار بين عيسى المسيح وربه في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي**

وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ المائدة ١١٥. يقول: أرأيت لو وضع المسيح «إذا» مكان «إن» لانخسفت به الأرض!!.

ومثال آخر، آية من التنزيل فيها (إن وإذا) في قوله تعالى: **﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾** البقرة. لاحظ: ذكر ظاهرة الموت بعد «إذا» وهو حتمي الوقوع ولكن ذكر ظاهرة وجود الخير لدى الإنسان ليوصي به كظاهرة احتمالية بعد أداة «إن».

(ما) الزائدة:

نعود إلى مسألة «ما» الزائدة. فنرى أهل النحو والصرف يعتبرونها زائدة في أكثر من موضع:

- بعد «إذا». كما في قوله تعالى: **﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾** البقرة ٢٨٢.
- بعد «إن» الشرطية. كما في قوله تعالى: **﴿إما يبلغن عندك الكبر﴾** الإسراء ٢٣.
- بعد «كثيراً» كقولك: كثيراً ما نصحتك.
- بعد «قليلاً. كقوله تعالى: **﴿قليلاً ما تشكرون﴾**. المؤمنون ٧٨.
- بعد «أيان». كقول الشاعر:

إذا النعجة العجفاء كانت بقفرة ... فأيان ما تعدل به الريح تنـزل.

- بعد أين، بين، دون.
- بعد أيُّ الجارّة. كقوله تعالى: **﴿أيما الأجلين قضيت فلا عدوان علي﴾** القصص ٢٨.
- بعد «إنَّ» وأخواتها (وتسمى الكافَّة): كقوله تعالى **﴿إنما المؤمنون أخوة﴾** الحجرات ١٠.

وقول امرئ القيس:

ولكنما أسعى لمجدٍ مؤثلٍ ... وقد يدرك المجد المؤثل أمثالي

وقول النابغة الذبياني:

قالت ألا ليتما هذا الحمام لنا إلى حمامتنا أو نصفه فقد.

وقول الفرزدق:

أعد نظراً يا عبد قيس لعلّما أضاءت لك النار الحمار المقيدا

- بين جار ومجرور. كما بقوله تعالى: ﴿**فبما رحمةٍ من الله لنت لهم**﴾ آل عمران ١٥٩.

- وقوله تعالى: ﴿**مما خطيئاتهم أغرقوا**﴾ نوح ٢٥.

- وكقولك: عما قريب ننتصر.

ولايقف النحويون في القول بالزيادة عند (ما)، كما رأينا في الأمثلة السابقة بل يذهبون إلى القول بوجود ما يسمى «شبه الزائد»، كما في «حاشا» إن جاء ما بعدها مجروراً. ويذهبون إلى وجود أحرف أخرى زائدة[^٨]. نعدد منها الأمثلة التالية:

- الباء زائدة في خبر ليس. كقوله تعالى: ﴿**أليس الله بأحكم الحاكمين**﴾ التين ٨.

- الفاء زائدة حين تتصل بـ «إذا» الفجائية. كما في قوله تعالى: ﴿**ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون**﴾ يس ٥١.

- أن زائدة عندما تأتي بعد «لما» الحينية. كما في قوله تعالى: ﴿**فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيرا**﴾ يوسف ٩٦.

- إن زائدة بعد «ما» المهملة بمعنى ليس، كما في قول الشاعر:

بني غدانة ما إن أنتم ذهب ولا صريف ولكن أنتم الخزف.

- كان زائدة عندما تقع بين «ما» التعجبية وفعلها. كقولك: ماكان أجمل الربيع.

وغير هذا كثير يضيق المجال عن حصره.

لقد أثر التقعيد والقوالب اللغوية النحوية على المفسرين تأثيراً واضحاً، فقال بعضهم مثلاً، إن إبليس كان من الملائكة. واستشهدوا على صحة قولهم هذا بأمرين: أحاديث نبوية تدل على أنه من جنسهم، واستثناؤه من الملائكة في قوله تعالى ﴿**فسجد الملائكة كلهم أجمعون * إلا إبليس أبى**﴾ الحجر ٣٠،٣١. والمستثنى لايكون إلا متصلاً، أي أن إبليس من الملائكة بدليل الاستثناء. والرد في نقض هذا القول يكون بأمرين: أما

الأحاديث النبوية، فليس للنبي أن يقول بملائكية إبليس، وأمامه قوله تعالى ﴿**إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه**﴾ الكهف ٥٠. وأما القول بأن الاستثناء لايكون إلا متصلاً، فقد يكون منقطعاً، ويكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه، كقوله تعالى ﴿**مالهم به من علم إلا اتباع الظن**﴾ النساء ١٥٧. وقوله تعالى ﴿**وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولاهم ينقذون * إلا رحمة منا ومتاعاً إلى حين**﴾ يس ٤٣،٤٤.

إلا أن الوقوف عند هذا كله بالتفصيل أمر يطول، نكتفي منه بالقول في «ما» الزائدة بعد «إن» و«إذا».

نحن ننطلق من أن التنزيل الحكيم وحي سماوي وصياغة إلهية، صاغها صانع هذا الكون المذهل المدهش في دقته. ولابد من أن يكون هذا التنزيل بمستوى من الدقة يعكس عظمة ودقة منـزِّله. ومن هنا فلا مجال عندنا أبداً للقول بزيادة أي حرف فيه. من حيث أنه الكتاب الوحيد الذي يتطابق فيه اللفظ مع الكلمة، والكلام مع القول، والشكل القواعدي للجملة مع معناها ومضمونها البلاغي.

وننطلق من أن إرساء أسس التدوين والتقعيد، جاء لاحقاً للسان العربي ولاحقاً للتنزيل الحكيم وليس سابقاً له. فإذا قال سيبويه إن الفعل يجب أن يماثل الفاعل في الإفراد والتثنية والجمع. ثم نقرأ قوله تعالى: ﴿**هذان خصمان اختصموا**﴾ الحج ١٩. وإذا قال إن الفعل يجب أن يماثل الفاعل في التذكير والتأنيث، ثم نقرأ قوله تعالى: ﴿**إذا جاءك المؤمنات**﴾ الممتحنة ١٢. فهذا لايعني أن الله غلط في القواعد التي أرساها سيبويه، بل يعني أن سيبويه حين أسس لقواعده لم يحكم ما أسسه على ما ينبغي، وهذا يفسر لنا خلافات مدارس النحو وأهله في المئات من المسائل.

ومن حسن الظن ننطلق من أن سيبويه وغيره من النحاة حين يقولون بأن ذهب ومضى وبارح وانطلق وغدا، بمعنى واحد، فهم يقصدون الجانب النحوي وليس الدلالة والبلاغة. لأن في الانطلاق قوة لا تجدها في الذهاب، وفي المبارحة والغدو إشارة إلى الزمن، لا يتضمنها الذهاب والانطلاق. وحين يقولون بوجود أحرف زائدة، فهم يشيرون إلى انعدام أثرها وتأثيرها في البنية القواعدية للجملة، وليس إلى انعدام الدلالة والمعنى فيها[٩].

من هذه المنطلقات، تأتي عندنا الدلالة قبل النحو، والمعنى قبل الصرف، والبلاغة قبل البديع. ومن هذه المنطلقات ننظر في التنزيل الحكيم لنفهم قوله تعالى:

- **﴿ولايأب الشهداء إذا ما دعوا﴾** البقرة ٢٨٢.
- **﴿فإما يأتينكم مني هدى﴾** البقرة ٣٨.
- **﴿إما يبلغن عندك الكبر﴾** الاسراء ٢٣.
- **﴿أينما تكونوا يدرككم الموت﴾** النساء ٧٨.
- **﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا﴾** المائدة ٩٣.

فإذا كان الفعل بعد «إذا»، إخباراً وتكليفاً، حتمي الوقوع، وكان الفعل بعد «إن» احتمالياً مشكوكاً به. فما هي الدلالة الجديدة التي تضيفها «ما» بعد «إذا» وبعد «إن»، بعيداً عن زعم النحاة بأنها زائدة؟.

لقد نظرنا في الآيات وفي الشواهد الشعرية في كتب النحو، فرأينا أن «ما» هي أقرب ماتكون إلى معنى النفي، فهي تكف عمل «إنَّ» وتنفيه كما في قوله تعالى **﴿إنما المؤمنون أخوة﴾**، وتحول معنى التوكيد المجرد فيها إلى توكيد وحصر للأخوة فيما بين المؤمنين فقط. فما الذي تنفيه «ما» بعد «إذا» و«ما» بعد «إن»؟

يقول تعالى: **﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾** البقرة ٣٨. ويقول: **﴿فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾** الفجر ١٥،١٦.

لقد وقف الزمخشري في الكشاف عند قوله تعالى في البقرة **﴿فإما يأتينكم مني هدى﴾** واستغرب أن يربط الله إتيان الهدى بـ «إن» وهي احتمالية تفيد الشك، في حين أن إتيانه للهدى حتمي الوقوع. فانظر إلى تأثير قول النحاة على إمام مثل الزمخشري، حين يقولون بأن «ما» بعد «إن» زائدة، فلا يلتفت إلى حرف زائد فيه جواب مشكلته ونفي استغرابه.

أما لو اعتبر أن «ما» زائدة من جهة النحو والصرف، لكنها تحمل معنى نفي الاحتمال في «إن»، لأدرك أن إتيان الهدى حتمي، ولكن ليس في مثل حتمية «إذا»، لارتباطه بمشيئة الهادي من جهة وبدعاء ورغبة المهدي بالهدى من جهة أخرى.

فما الذي تنفيه «ما» بعد «إذا» في آيتي الفجر ١٥،١٦؟ نقول نحن نعلم أن الفعل

بعد «إذا» حتمي الوقوع، بذاته وبنوعه والابتلاء في الآيتين محتوم الوقوع بذاته، لكنه احتمالي بنوعه، فقد يأتي الابتلاء بالتنعيم والإكرام، وقد يأتي بقدر الرزق وإقلاله. فكان لابد من اقتران «ما» بـ «إذا» لنفي الحتمية في نوع الفعل. فإن «إذا» أعطتنا حتمية الابتلاء، و«ما» أعطتنا احتمالية نوع الابتلاء.

وكذلك نقول في «إن» المرتبطة بـ «ما» في قوله تعالى **﴿إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما﴾** الإسراء ٢٣. فنحن نعلم أن الفعل بعد «إن» احتمالي الوقوع. فجاءت «ما» لتنفي الاحتمال عن فعل بلوغ الكبر وتبقيه في أحدهما أو كليهما. مع الإشارة مرة أخرى إلى أن حتمية وقوع الفعل بعد «إن» المرتبطة ب «ما» لاتساوي الحتمية في «إذا»، إذ يبقى بلوغ الكبر موضوع الآية خاضعاً لاحتمالات أخرى على رأسها العناية بالصحة والتداوي من الأمراض.

أما قوله تعالى **﴿أينما كنتم يدرككم الموت﴾** النساء ٧٨. فنرى فيها نفياً لحدود الزمان والمكان، وإشارة إلى أن الموت كقانون من اللوح المحفوظ لا يخضع لحدود المكان والزمان.

أما في قوله تعالى **﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾** البقرة ٢٨٧. فعمل «ما» هنا هو نفي الرخصة والعذر. فدعوة الشهداء حتم، على الشهداء تلبيتها ولارخصة لهم في الرفض ولا عذر. أرأيت لو قال تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا «ما» قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم»، ولو قال «إذا «ما» نودي للصلاة من يوم الجمعة فذروا البيع» لألغى بذلك كل رخصة وكل عذر فيهما. لكنه قال **﴿إذا قمتم﴾** وقال **﴿إذا نودي﴾**.

وننتهي أخيراً إلى قوله تعالى **﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾** المائدة ٩٣.

فلقد سبق أن شرحنا هذه الآية في كتابنا «الإسلام والإيمان» وأشرنا إلى أن فيها إيمانين، الأول إيمان تسليم هو الإيمان بالله وهو إيمان الإسلام، والثاني إيمان تصديق هو الإيمان بالرسول. وأشرنا إلى أن التقوى الأولى هي تقوى الإسلام التي عناها تعالى بقوله **﴿اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾** آل عمران ١٠٢، والثانية تقوى الإيمان والثالثة تقوى الإحسان. كما أوضحنا أن الوصايا والتزام الصراط المستقيم جزء من أركان الإسلام.

هنا نفهم أن دور «ما» بعد «إذا» في الآية، هو نفي الرخصة والعذر في تقوى الإسلام، إشارة إلى أن الوصايا والصراط لارخصة فيها ولا عذر. إذ لاعذر في الشرك ولا في القتل، ولارخصة في الحنث باليمين ونكاح المحارم وعقوق الوالدين. وهذه كلها من تقوى الإسلام. أما في تقوى الإيمان، ومن أركانه الشعائر، فللمؤمن أن يصلي بعينيه دون قيام بوجود العذر، وللمسافر أن يفطر من رمضان أيام السفر، وللمتوضئ أن يتيمم مع انعدام الماء.

لقد ألمحنا في الحديث عن منطلقاتنا، إلى أن إرساء أسس النحو والصرف جاء بعد أن وجدت اللغة واللسان وليس قبلها. والمتأمل في هذه القواعد والأسس، يجد أنها تتبع النصوص كيفما تحركت، وأنها مصاغة أصلاً استخراجاً مما تحركت به النصوص، وأن الحكم في صحة القاعدة أو في عدم صحتها لما قاله العرب وسمعوه، وأن السلطة للنص على القاعدة وليس العكس. ولعلنا لاندري تحديداً متى انقلبت المفاهيم، وانعكست الصور، فتحولت السلطة للقواعد والنحو والصرف وصارت هي الحاكمة على النص. وغدت البلاغة تأليفاً بين الأصوات ومزاوجة بين الكلمات ومجانسة بين الفواصل. ولكن لاعجب. فالذهنية التي أقرت حاكمية الحديث النبوي على النص القرآني، ليس عسيراً عليها أن تخضع هذا النص لحاكمية القواعد وأصول النحو والصرف.

هذا كله يقودنا إلى أمر خطير آخر، يؤثر على فهمنا للتنزيل الحكيم، وفقهنا لآياته المباركات، ونعني به العبثية. فالآيات في التنزيل تحمل المصداقية أولاً، أي التطابق مع الواقع الموجود ومع الفطرة الإنسانية، وتحمل أهمية الخبر ثانياً. والسامع المخاطب تهمه أهمية الخبر وفائدته في إضافة معلومات جديدة إلى ما يعرف، بقدر ما تهمه المصداقية والتطابق بين ما يسمع وما يرى. ولهذا سمي مسيلمة كذاباً، حين قال للناس إن الفيل له خرطوم طويل وذنب قصير. هذا القول صادق من حيث مطابقته للواقع، لكنه لايحمل من الأهمية ما يضيف جديداً إلى معارف الناس، وبالتالي فهو لايحتاج في معرفته إلى وحي.

والعجيب في الأمر أن السادة المفسرين والفقهاء والعلماء يقولون نظرياً بانتفاء الحشوية والعبثية عن التنزيل الحكيم، ثم يعتقدون بوجود أحرف زائدة فيه، ويقولون بأن التنزيل صالح لكل زمان ومكان، ثم ينكرون التطور والحنيفية والحدود، ويقولون بأن

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ثم يجعلون من أسباب النزول علماً لايمكن فهم التنزيل إلا من خلاله، ويفتحون باب الاجتهاد والتجديد نظرياً، ثم يحاكمون المجتهدين والمجددين بقانون المرجعية والسلفية والتراث، ويحكمون عليهم انطلاقاً من عدم جواز قول ما لم يقل، وانطلاقاً من قاعدة «لااجتهاد في النص» رغم أن الاجتهاد في رأينا ورأي المنطق لايكون إلا بالنص، فالمجال الذي لم يرد فيه نص مجال مفتوح لا يحتاج إلى اجتهاد أصلاً. ويقولون بثبات النص والمحتوى، ثم يجيزون النسخ في التنزيل الحكيم والحديث النبوي. ويذهب بعضهم إلى تجويز نسخ الحديث للتنزيل، ولهم في كتب الناسخ والمنسوخ عجائب ونوادر تذهل العاقل المتأمل. غير ملتفتين إلى أن الاتكاء على أسباب النزول والقول بالنسخ، يجعل من كتاب الله كتاباً تاريخياً، ومن أحكامه أحكاماً مرحلية، تسقط معها صلاحيته لكل زمان ومكان.

إشكالية القراءات في التنزيل الحكيم:

ثمة أمر أخير نشير إليه، ونتمنى لو أن الدارسين الإسلاميين اهتموا به، هو مسألة القراءات السبع والعشر والأربع عشرة، في ضوء حديثه (ص) إن صح، «نزل القرآن على سبعة أحرف» (البخاري ٢٢٤١). وعلاقة هذا الحديث بالقراءات إن وجدت، وهل هي أشهر اللهجات عند العرب كما يقول البعض، وهل أجاز الرسول القراءة بها.

لقد نظرنا في اختلاف القراءات عند السيوطي في الدر المنثور، فراعنا عدد من الكلمات، وجدنا اختلاف القراءة فيه لا يعدو أن يكون تصحيفاً وقع بعد التدوين وبعد إعجام المدون وإعرابه، نورد فيما يلي أمثلة منها:

	قراءة ١	قراءة ٢	السورة	رقم الآية
١	يخادعون	يخدعون	البقرة	٩
٢	فأزلهما	فأزالهما	=	١٠
٣	خطيئته	خطيئاته	=	٨١
٤	أسرى	أسارى	=	٨٥
٥	تفدوهم	تفادوهم	=	٨٥
٦	تقاتلوهم	تقتلوهم	=	١٩١
٧	يقاتلوكم	يقتلوكم	=	١٩١

٨	قاتلوكم	قتلوكم	=	١٩١
٩	تمسّوهن	تماسوهن	=	٢٣٦
١٠	فرهانٌ	فرهنٌ	=	٢٨٣
١١	وكتبه	وكتابه	=	٢٨٥
١٢	يطْهرهن	يطَّهرن	=	٢٢٢
١٣	ننشرها	ننشزها	=	٢٥٩
١٤	الملَكين	الملِكين	=	١٠٢
١٥	بما وضعتْ	بما وضعتُ	آل عمران	٣٦
١٦	مَلَكين	مَلِكين	الأعراف	٢٠
١٧	بُشْراً	نُشْراً	=	٥٧
١٨	لا أيمانَ	لا إيمان	التوبة	١٢
١٩	عملٌ غيرُ صالحٍ	عملَ غير صالحٍ	هود	٤٦

فالأمثلة من ١ ـ ١٠ يتركز اختلاف القراءتين في إضافة ألف إلى أحدهما، الأمر الذي لايغير شيئاً مطلقاً في الأمثلة ٤،٥،١٠. ويحول المفرد إلى جمع في المثالين ٣،١١. ويخرج بالمعنى إلى حقل آخر في الأمثلة ٦،٧،٨ فالقتال شيء والقتل شيء آخر كما لايخفى على أهله، وأيضاً في المثال ٩، فالمس شيء والتماس شيء آخر، والفرق بينهما كالفرق بين اللمس والتلامس، فاللمس قد يأتي عفواً، أما التماس والتلامس الذي يستوجب الوضوء فغير ذلك. وقل مثل ذلك في المثال ٢، فالفرق بين المعنى بين أزلَّ وأزال لايغطيه اختلاف اللهجات. فإذا جاز لنا قبول الاختلاف في القراءتين في الأمثلة ٤،٥،١٠، فهل يجوز في باقي الأمثلة على ضوء ما شرحناه؟

ثمة كما قلنا قاسم مشترك بين الأمثلة كلها هو الألف. ونحن نعلم أن الخطاطين العرب اعتادوا وضع ألف مائلة قصيرة على ما قبل الألف المحذوفة خطاً والملفوظة نطقاً، كما في: أولئك، هذا، هذان.. وغيرها. فلو كتبناها كما ننطقها لوجب أن تكون: هاذا، أولائك، هاذان. فهل هناك احتمال بأن تكون بعض هذه الاختلافات في القراءات، مجرد تصحيف تسلل إلى علم القراءات بعد التدوين؟ نترك الإجابة للدارسين.

في المثالين ١٣، ١٧، يقول تعالى: **﴿وهو الذي يرسل الرياح بُشْراً بين يدي رحمته﴾** الأعراف ٥٧. ويقول: **﴿وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما﴾** البقرة ٢٥٩.

ونجد عند الإمام الرازي في تفسير آية الأعراف في التفسير الكبير (ج١٤ ص ١١٣) أن ابن كثير وحمزة والكسائي قرأوا (الريح) على لفظ الواحد، وقرأ الباقون (الرياح) على لفظ الجمع، فمن قرأ الرياح بالجمع حسن وصفها بقوله **﴿بُشْراً﴾** فإنه وصف الجمع بالجمع، ومن قرأ الريح واحدة قرأ بُشُراً بالجمع لأنه أراد بالريح الكثرة. وأما نشراً ففيه قراءات:

- نُشُراً بضم النون والشين على وزن رسل وكتب كما عند الفرَّاء.
- نُشْراً بضم النون وسكون الشين كما عند ابن عامر.
- نَشْراً بفتح النون وسكون الشين وهو مصدر كما عند حمزة.
- نَشْراً بفتح النون وسكون الشين وهو مفعول كما عند الزمخشري ومسروق.
- بِشْراً وبَشْراً كما عند الزمخشري وعاصم.

كما نجد عند الإمام الرازي في تفسير آية البقرة (المصدر السابق ج٧ ص ٣٢) أنه اعتمد قراءة (نَنْشُرُها) بفتح النون وضم الشين وهو قول الفرَّاء. ولكن حمزة والكسائي قرأا (نُنْشِزُها)، والنخعي قرأ (نَنْشُزُها) وهو قول الأخفش.

وهذا كله لانشك فيه ولا نماري. فالمذكورون من أئمة اللغة وأئمة القراءات ليسوا موضع سؤال من أحد، لاعلى صعيد التقوى، ولا على صعيد الدراية والعلم باللسان. لكننا نلاحظ أن الفرق بين (ننشزها) و(ننشرها)، والفرق بين (بشراً) و(نشراً) هو النقطة التي تحول الزاي راءً، والباء نوناً. ونحن نعلم أن إعجام حروف المصحف وتنقيطها تم في عهد الحجاج بن يوسف، وكانت قبله مهملة. ونعلم أن الذكر الحكيم نزل ملفوظاً مسموعاً وليس مكتوباً مقروءاً، ونعلم أن اختلاف القراءات جائز ما لم يغير معنى، أو يجمع مفرداً أو يفرد جمعاً، ونعلم أن مشكلة اختلاف القراءات باختلاف اللهجات قد انحل على يد اللجنة التي دونت المصاحف الخمسة أيام عثمان ابن عفان وعلى يد جامعي الذكر الحكيم في مصحف واحد أيام أبي بكر وعمر، حين كتبوه بلهجة قريش كما يقولون. من هنا فنحن لانفهم ولا نرى سبباً يدعونا إلى التمسك بقراءة قوله تعالى **﴿وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت**

فلكل واحد منهما السدس﴾ النساء ١٢، على الوجه الذي قرأها عليه ابن مسعود (وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت من أم فلكل واحد منهما السدس)، في الوقت الذي أجمعت فيه الأمة على مصاحف عثمان، إلا إن سولت بعض النفوس لأصحابها أمراً. فالله المستعان.

من هذا كله ننطلق في تساؤلنا: هل هناك احتمال بأن تكون بعض هذه الاختلافات في القراءات، مجرد تصحيف في التنقيط تسلل إلى علم القراءات بعد دخول التنقيط؟ مرة أخرى نترك الإجابة للدارسين.

نصل أخيراً إلى أخطر ما لاحظناه، ونحن نتأمل اختلاف القراءات في كتب المفسرين. وننظر في الأمثلة ١٤، ١٥، ١٦، ١٨، ١٩، يقول تعالى:

- **﴿وماأنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت﴾** البقرة ١٠٢.
- **﴿فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى، والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى﴾** آل عمران ٣٦.
- **﴿وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين﴾** الأعراف ٢٠.
- **﴿فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون * ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم﴾** التوبة ١٢، ١٣.
- **﴿قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح﴾** هود ٤٦.

ونبدأ بآيتي البقرة ١٠٢، والأعراف ٢٠. واختلاف القراءات فيهما بكلمة الملكين (بفتح اللام والجمع ملائكة وبكسر اللام والجمع ملوك).

يعتمد الإمام الرازي في تفسيره للآيتين القراءة بفتح اللام، فيعتبر هاروت وماروت من أعظم الملائكة علماً وزهداً وديانة. ويعتبر أن إبليس أوهم آدم وحواء بأن يكونا من الملائكة إن هما أكلا من الشجرة، ويعتبر هذه القراءة متواترة وخاصة والخاص مقدم على العام. وينقل عن الإمام الواحدي أن ابن عباس والحسن والضحاك قرؤوها بكسر اللام، وكان ابن عبِاس يقول: «ما طمعا في أن يكونا مَلَكِين، وإلا ما بقي فرق بين قوله **﴿إلا أن تكونا مَلَكِين﴾** وقوله **﴿أو تكونا من الخالدين﴾**، وإنما أتاهما الملعون من جهة الملك بدلالة قوله **﴿هل أدلك على شجرة الخلد وملك لايبلى﴾** طه ١٢٠».

والمدهش أن الإمام الرازي في تضعيفه لجواب ابن عباس لايلتفت إلى متانة الجواب ومنطقيته وقوة شاهده القرآني، بل يكتفي بقوله: إن القراءة الأولى متواترة ولا يمكن الطعن فيها. ونتساءل نحن: وهل في القراءات متواتر وآحاد كما في الحديث؟.. لو أن القراءة بالمَلَكين متواترة كما يقول الرازي فهل القراءة بالمَلِكين اجتهاد من عند ابن عباس؟.. وهل يجرؤ ابن عباس على معارضة قراءة ثبتت عن النبي بالتواتر، إن كان ثمة قراءات من هذا النوع على الإطلاق؟ فإن لم تكن، هل هناك احتمال يعزو هذه الاختلافات في القراءات إلى تصحيف في الشكل والإعراب تسلل بعد التدوين وثبوت الإعراب على يد أبي الأسود الدؤلي؟ مرة ثالثة نترك الجواب للدارسين.

وننتقل إلى آية آل عمران ٣٦. فنجد الرازي يشير إلى أن أبا بكر قرأها عن عاصم وابن عامر (وضعتُ) بسكون العين وضم التاء. معتبرين أن العبارة من قول امرأة عمران، اعتذاراً عما قد يفهم من أنها تُعلم الله بما يعلم. وأن ابن عباس والباقين قرؤوها (وضعتْ) بفتح العين وسكون التاء، معتبرين أن الجملة اعتراضية من قول الله.

لكن المشكلة ليست هنا، المشكلة في تتمة الجملة الاعتراضية بقوله تعالى ﴿**وليس الذكر كالأنثى**﴾، وقد سبق لنا شرح هذه الآية لبيان تأثير المجتمع على فهم النص القرآني. فنحن في مجتمع ذكوري يرى المرأة ناقصة خلقاً وعقلاً وديناً، ويرى تأديبها بالضرب واللكم والرفس إن نشزت، ويرى أنها لاتحجب العم عن الميراث. ثم يجد نفسه أمام قول صريح لله تعالى يبين فيه أن الأنثى أفضل من الذكر إطلاقاً، فما العمل للخروج من هذا المأزق؟ هنا يأتي دور النحويين الفقهاء ليفتوا بأن جملة ﴿**والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى**﴾ ليست اعتراضية وأنها من قول امرأة عمران، لينتج أن تفضيل الأنثى على الذكر قولها هي وليس قول الله، ويلزم أن تحرك التاء بالضم في قولها (وضعت)، فنخرج من المأزق!! ونتساءل نحن: هل يجوز الضد وضده في قراءات التنزيل الحكيم؟ وهل القضية أساساً قضية اختلاف في القراءات، أم أنها مجرد تخريجة لغوية تسللت بعد موت النبي (ص) وحادثة فدك بين فاطمة وأبي بكر؟

أما قوله تعالى ﴿**فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم**﴾ التوبة ١٢. فيقول الإمام الرازي إن نافع وابن كثير وأبو عمر قرأوا (أيمَّة) بالياء المكسورة والميم المشددة، وكانت في الأصل همزتين فأبدلت الثانية ياء لكراهة اجتماع الهمزتين في كلمة، وهذا هو الاختيار عند جميع النحويين، إلا الزمخشري قال في الكشاف: «.. أما بتحقيق

الهمزتين فقراءة مشهورة وإن لم تكن مقبولة عند البصريين، وأما التصريح بالياء فليس بقراءة، ولا يجوز أن يكون قراءة، ومن صرح بها فهو لاحن محرف.أهـ» ويقول الإمام الرازي إن ابن عامر قرأ (لا إيمان لهم) بكسر الألف المهموزة والباقون بالفتح.

والمتأمل لما قاله الزمخشري في كشافه يرى:

١ ـ إن هناك قراءات مشهورة مقبولة عند البعض، غير مقبولة عند البعض الآخر.

٢ ـ إن القراءة بالياء تحريف.

٣ ـ إن قراءة نافع وابن كثير وأبو عمرو ليست بقراءة، ولايجوز أن تكون قراءة.

٤ ـ إن هناك قراءات، هي ليست بقراءات، دخلت على القراءات.

وهذه آراء خطيرة قال بها إمام لغوي صاحب تفسير.

ننتهي أخيراً إلى قوله تعالى: ﴿**قال يانوح إنه ليس من أهلك إنه عملٌ غير صالح**﴾ هود ٤٦. فنجد الرازي يقول (ج ١٨ ص ٣،٤): «قرأ الكسائي (إنه عملَ غيرَ صالحٍ) على صيغة الفعل الماضي وغير بالنصب، والمعنى إن ابنك عمل عملاً غير صالح يعني أشرك وكذب، وقرأ الباقون (عملٌ) بالرفع والتنوين. فقال بعضهم إن الضمير في (إنه) عائد إلى السؤال، يعني أن سؤال نوح لربه نجاة ابنه لأنه من أهله عمل غير صالح، بعد أن سبق الحكم الجزم بأن لانجاة للكافرين. وقال بعضهم في معنى قوله ﴿**إنه عمل غير صالح**﴾ أي أنه ولد زنا وهذا القول باطل قطعاً. أهـ».

مرة أخرى نقول المشكلة ليست فقط في (عملٌ) أو (عملَ)، وليست فقط في ضمير (إنه) وعلى من يعود، على تذكير نوح لربه بأن الغريق من أهله، أم على الابن الغريق ذاته. المشكلة هي في عصمة الأنبياء والرسل، وتجويزهاعليهم أو نفيها عنهم. وأما ماعدا ذلك فتوليفات نحوية قواعدية لغوية، تبحث كل منها عن تغطية تبرر المنطلق الايديولوجي لصاحبها. والمشكلة هي في آل وأهل النبي أو الرسول ومعصوميتهم، المشكلة بدأت مع امرأة نوح في قوله تعالى ﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ**﴾ التحريم ١٠. فامرأة نوح مثال للذين كفروا، لم يغنها زواجها من نوح من الله شيئاً، لأنها خائنة فدخلت النار، ولا يهم كثيراً إن كانت الخيانة جسدية بالزنا، أم عقائدية بالكفر، طالما أن المصير إلى النار. وابن نوح ولد عصى أباه كأب أولاً وعصاه كنبي ثانياً، واستخف بأمر الله،

واستكبر متوهماً أن الجبل سيعصمه، فكان من المغرقين. ولايهم كثيراً إن كان ولد زنا أم لم يكن، ولا يغير من الأمور أن يعود الضمير في إنه عليه أو على غيره، طالما أنه في النتيجة من المغرقين، وطالما أن القصد الإلهي الأول في الآيات بات واضحاً أمام كل ذي لب، وهو أن العبرة عند الله بقرابة الدين لا بقرابة النسب، وأن آل الأنبياء والرسل وأهلهم هم المؤمنون بهم، وليس أزواجهم وأولادهم وأعمامهم فقط، فنوح لم يغن عن امرأته وابنه من الله شيئاً. أما القصد الإلهي الثاني الواضح في الآيات فهو أن الأنبياء والرسل أنفسهم غير معصومين إلا في حدود الرسالة. وحين نفهم هذا القصد ونقول به فنحن لا نقدح في الأنبياء والرسل ولا نذمهم، كما يحلو للبعض أن يتصوروا وهم يشركون مع الله عبداً من خلقه يقاسمه عصمته وبقاءه، ثم لا يكتفون بهذا، بل يذهبون إلى سحب هذه العصمة على آل بيته من أزواج وأولاد وأحفاد، أو على صحابته، تعالى الله عما يشركون.

ونتساءل نحن: إذا كان مفسرو السلف معذورين في بحثهم عن التخريجات والتوليفات، بحكم وجودهم في مجتمعات تحكمها قرابة النسب بالرسول، من زوجة وعم وابن عم وابنة وحفيد وابن عمة. وتسفك فيها الدماء وتشتعل فيها الحروب والفتن تحت راية القرابة هذه، فهل نحن معذورون اليوم في اعتماد هذه التخريجات والإبقاء عليها كأساس من أساسات ديننا الحنيف، بعد أن زالت سيوف العباسيين والطالبيين والزبيريين والأمويين والفاطميين والحمدانيين عن رقاب الناس.؟!

ونعتقد أن هذا الشرح عن القراءات كافٍ لدحض رأي الشافعي باعتماد الروايات المختلفة للأحاديث متكئاً على وجود القراءات المختلفة، وإنه ليس أكثر من تخريج لاعتماد اختلاف الروايات حتى في الأحاديث المتواترة مثل حديث (من كذب علي متعمداً) متواتر وله خمس عشرة رواية.

إن القول بأن التنزيل الحكيم نزل بلغة قريش أطروحة أصر عليها المستشرقون لقناعتهم بأن النبي (ص) هو مؤلف القرآن وأن النبي قرشي. أما نحن فنقول إن التنزيل الحكيم تمت صياغته بلسان عربي مبين خارج الذات النبوية وجاء إلى رسول الله منطوقاً لا مخطوطاً ﴿**وما ينطق عن الهوى**﴾ و﴿**نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربي مبين**﴾ الشعراء ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤. وأطروحة نزول التنزيل بلغة قريش وأطروحة القراءات المتعددة هي أطروحة ضعيفة. وأما القول

بأن العرب أنفسهم نطقوه بلهجاتهم المختلفة بعد أن سمعوه وأجازهم الرسول، وهذا أمر إنساني بحت. ونرى أن مفهوم القراءات ظهر من هذه الحقيقة، ولاعلاقة للوحي بذلك.

إذا كانت حاجتنا كبيرة وملحة إلى إعادة قراءة كتاب الله تعالى، وكتب تفسيره، وكتب الحديث النبوي والسيرة، وكتب التاريخ والأخبار، قراءة معاصرة بعين اليوم الحاضر المعاش، فإن حاجتنا أكبر إلى إعادة النظر في الأصول التي ننطلق منها وبها في هذه القراءة. إذ لو حاولنا أن نقرأ اليوم الذكر الحكيم، في ضوء الأسس الموضوعة في القرن الثاني الهجري التي تنطلق من الترادف، وتفترض الحشو والعبثية، وتقول بالنسخ وبأسباب النزول، فلن نرى أكثر مما رأى أسلافنا، ولن نصل إلى أبعد مما وصلوا إليه. ولو حاولنا أن نعيد قراءة الحديث النبوي وكتب السيرة والأخبار، بعين الشروط والقواعد التي تعتمد المذهبية في تعديل الرجال وجرحهم، والسند في تحسين الحديث وتضعيفه، وننطلق من أن الوحي وحيان، وأن الحديث ينسخ القرآن، وأن التنزيل أحوج إلى الحديث والسنة منهما إليه، ونرتكز في العصر النبوي على العصمة للنبي، دونما تفريق بين دوره كرسول ودوره كنبي ودوره كإنسان بشر، وفي العصور اللاحقة على العصمة الموروثة بقرابة النسب حيناً، وبالعلم والعدالة حيناً آخر. نقول لو أعدنا قراءة الحديث ضمن هذا كله مائة مرة، فلن نحقق أكثر مما تحقق، ولن نستطيع أن نقول أكثر مما قيل.

من هنا، فنحن نرى أن علينا وضع أسس وأصول معاصرة جديدة إذا أردنا إنتاج فقه إسلامي جديد، وأن علينا أن نتذكر دائماً ونحن نفعل هذا، أن ما نقوم به هو مجرد قراءة ثانية وليست الأخيرة، فالأيام تدور، والتطور دولاب لايتوقف، والعين القارئة تتغير بتغير الزمان والمكان والأرضية المعرفية. الثابت الوحيد الباقي هو الله سبحانه وكتابه العزيز. والصيرورة التي سننتهي إليها نحن اليوم، ستتحول إلى سيرورة غداً، تحمل أهل الغد إلى صيرورة جديدة، أما النتيجة النهائية فهي يوم يرث الله الأرض وما عليها.

أسس القراءة المعاصرة:

وندرج أدناه بعض ما يصلح نواةً لأسس جديدة وأصول معاصرة:

١ ـ التنزيل الحكيم خال من الترادف، في الألفاظ وفي التركيب. فاللوح المحفوظ

غير الإمام المبين والأولاد غير الأبناء والفؤاد لايعني القلب، والقلب لايعني الفؤاد. وللذكر مثل حظ الأنثيين لاتعني للذكر مثلا حظ الأنثى.

٢ ـ التنزيل الحكيم خالٍ من الحشو واللغو والزيادة، فما اعتبره النحاة زائداً في النحو، ليس زائداً في الدلالة.

٣ ـ التنزيل الحكيم يحوي أعلى مستوى من البلاغة. فهو الكتاب الوحيد الذي يمثل في جميع آياته الخيط الفاصل بين التطويل الممل والايجاز المخل، ولهذا فعلينا أن نقرأ المسكوت عنه الذي اقتضته البلاغة، كما في آية المواريث حيث سكت عن الذكر في قوله تعالى ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾ وفي قوله تعالى ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾ النساء ١١.

٤ ـ التنزيل الحكيم دقيق في تراكيبه ومعانيه، فالدقة فيه لاتقل عن مثيلتها في الكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات. وهذا أمر طبيعي، فصانع هذا الكون من أصغر ذرة إلى أكبر مجرة، وخالق هذا الإنسان بأعصابه وأوردته وشرايينه وعظامه ولحمه وجلده وشعره وأجهزة السمع والبصر والإدراك، هو ذاته صاحب التنزيل، الذي لابد وأن تتجلى في دقته وحدة الصانع ووحدة الناموس. فلكل حرف فيه وظيفة، ولكل كلمة فيه مهمة، وقوله تعالى ﴿**ولأبويه لكل واحد منهما السدس**﴾ النساء ١١. لاتعني أبداً (ولوالديه لكل واحد منهم السدس). لذا فإن تطور مستوى الدقة عندنا أعلى بكثير من مستوى الدقة عند السلف، فالكون هو الكون، ولكن مستوى الدقة عندنا الآن في دراسة الكون أعلى بكثير مما كان عليه في القرن الماضي. واستعمال دقة العصر هو من أساسيات القراءة المعاصرة.

٥ ـ التنزيل الحكيم يحوي المصداقية والأهمية، فهو صادق متطابق مع الواقع ومع القوانين الطبيعية، وهو إلى جانب ذلك خالٍ من العبث. فعندما يقول تعالى ﴿**وماهو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون**﴾ الحاقة ٤١، ويقول ﴿**وما علمناه الشعر وما ينبغي له**﴾ يس ٦٩. فهذا خبر صادق، ولكن أين أهميته وفائدته، وكل من عايش النبي على مدى أربعين عاماً يعرف أنه ليس بشاعر؟. نقول: الأهمية تكمن في أنه تعالى يحذرنا من أن ننظر إلى التنزيل نظرتنا إلى الشعر، ومن أن نتعامل مع آياته كما نتعامل مع الأبيات الشعرية، فالشعر وهم، أهله في كل واد

يهيمون، والتنزيل واقع، والشعر خيال يقول أصحابه مالايفعلون والتنزيل صادق، والشعر يتبعه الغاوون وأهل الأهواء والتنزيل يتبعه المؤمنون أصحاب العقل واللب والتفكر والنظر. والله تعالى يخاطب المشركين ممن زعموا أن القرآن شعر، فيقول طالما أن النبي ليس بشاعر، وهذا أمر تعرفونه جميعاً ولا تنكرونه، كذلك التنزيل ليس بشعر فصدقوه، ويخاطب المؤمنين في الوقت ذاته يحذرهم من التعامل مع التنزيل بنفس الطريقة التي يتعاملون بها مع الشعر. وهذا أرقى مستويات البلاغة. ومن المؤسف أنه إلى الآن يقارن التنزيل الحكيم بالشعر، وأنه تحدى الشعراء وهذا غير صحيح فهو تحدى كل أهل الأرض وليس الشعراء.

٦ ـ التنزيل الحكيم هدى للناس ورحمة للعالمين، ومن هنا فهو يحمل الطابع الإنساني لا العروبي، ويجب بالتالي أن نرى مصداقيته رأي العين في كل أنحاء العالم وليس في المجتمع العربي فقط، وعلى مر العصور والدهور وليس في عصر النبوة والصحابة فقط.

٧ ـ التنزيل الحكيم يضم بين دفتيه نبوة محمد (ص) كنبي، ورسالته كرسول. وآياته من هذه الزاوية تضم آيات النبوة التي تشرح نواميس الكون وقوانينه وتحتمل التصديق والتكذيب، وآيات الرسالة التي تشرح الأحكام والأوامر والنواهي وتحتمل الطاعة والمعصية. أما آيات النبوة فهي المتشابهات التي تخضع لثبات النص وحركة المحتوى، ويمكن إعادة قراءتها في ضوء تطور الأرضية المعرفية على مر العصور والدهور. وأما آيات الرسالة فهي المحكمات التي لايمكن أن تكون صالحة لكل زمان ومكان إلا إذا كانت حدودية، حنيفية، قادرة على التطابق بمرونة مع متغيرات الزمان والمكان، أي أنها قابلة للاجتهاد وللمطابقة مع الظروف الموضوعية المستجدة في المجتمعات الإنسانية، لذا فلا يكون الاجتهاد إلا في النص، أما خارج النص فافعل ما تشاء.

٨ ـ تتجسد حدودية آيات الأحكام في التنزيل الحكيم بحدود الله. ونميز فيها نوعين: الأول حدود لايجوز تعديها وتجاوزها إنما يجوز الوقوف عليها، كحدود الإرث في قوله تعالى ﴿**تلك حدود الله.. ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً**﴾ النساء ١٤. والثاني حدود لايجوز الاقتراب منها ولا

الوقوف عليها، كحدود الصوم في قوله تعالى ﴿**وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل.. تلك حدود الله فلا تقربوها**﴾ البقرة ١٨٧. ونفهم أن الصيام حقلٌ، حد البداية فيه هو تمييز الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، وحد النهاية فيه هو الليل. لكن الله تعالى يرشدنا هنا إلى عدم الاقتراب اللصيق بحد البداية وحد النهاية. بل نترك مسافة أمان، قبل الفجر بدقائق وبعد الغروب بدقائق. ومثله حد الزنا، فهو من الحدود التي لاتحتمل الوقوف عليها، لأن الوقوف فوق حد الزنا زنا، ويجب أن نترك مسافة أمان تفرضها أعراف المجتمع وتقاليده.

٩ ـ ليس ثمة ناسخ ومنسوخ بين دفتي المصحف الشريف. فلكل آية حقل، ولكل حكم مجال يعمل فيه. أما مصداقية قوله تعالى ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم بأن الله على كل شيء قدير**﴾ البقرة ١٠٦، فتظهر في النسخ بين الشرائع. إذ هناك محرمات حرمتها شريعة موسى، ثم جاء عيسى المسيح ليحللها، بدلالة قوله تعالى ﴿**ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم**﴾ آل عمران ٥٠، وجاء محمد (ص) لينسخ برسالته بعضاً مما نزل في رسالة موسى، كالزنا واللواط وليستبدلها بأحكام أخرى، وليضيف أحكاماً لم تنزل من قبل، كالسحاق والوصية والإرث. أما النسخ بالمعنى والمفهوم الشائع اليوم، الذي يصل بعدد الآيات المنسوخة إلى عدة مئات، والذي يحول الجهاد إلى غزو، ويستبدل السيف بالموعظة الحسنة، فهو ليس عندنا بشيء. فنحن نرى النسخ لايقل أهمية أبداً عن تنزيل الآية والحكم أول مرة، ونرى أن طريقة التوثيق والبينة التي اعتمدتها لجان جمع آيات التنزيل أيام أبي بكر وعمر وعثمان، هي ذاتها التي كان يجب اتباعها في إقرار وتحديد المنسوخ من كتاب الله. إضافة إلى أننا ننطلق من أن صاحب التنزيل هو وحده صاحب الحق بالنسخ، وناقل التنزيل هو وحده المسؤول عن إبلاغه للناس، في الوقت الذي لانجد فيه خبراً ثابتاً يؤيد النسخ، اللهم إلا بعض المتناثرات هنا وهناك، التي لا تليق بموضوع هام أساسي كالنسخ مما يدل على انعدام المسؤولية عند من قال به.

١٠ ـ الإجماع هو إجماع الناس الأحياء على تشريع (أمر/ نهي/ سماح/ منع) ليس له علاقة بالمحرمات الـ ١٢. كالتدخين الذي يمكن منعه بعد ثبوت أضراره، عن

طريق الاستفتاء والمجالس الشعبية والبرلمانات. وكالتعددية الزوجية التي يمكن منعها لاتحريمها وذلك عن طريق الاستفتاء أو البرلمان.

١١ ـ القياس هو ما يقوم على البراهين المادية والبينات العلمية التي يقدمها علماء الطبيعيات والاجتماع والإحصاء والاقتصاد. فهؤلاء هم المستشارون الحقيقيون للسلطة التشريعية والسياسية، وليس علماء الدين ومؤسسات الإفتاء، وبهذه البينات يتم السماح والمنع لا التحليل والتحريم.

١٢ ـ إن توضيح الفرق بين التحريم والنهي والمنع وبين التحليل والأمر والسماح، ومعرفة الدور الإلهي ودور أولي الأمر ودور الناس في كل منها، في ضوء أن المحرمات الـ ١٢ لاتخضع للاجتهاد ولا للإجماع ولا للقياس، يساعد كثيراً في إخراج الخطاب الإسلامي المعاصر، من حيز المحلية إلى حيز العالمية كرحمة للعالمين.

١٣ ـ وإن فهم الدور النبوي في عصره، بأنه اجتهاد في حقل الحلال تقييداً وإطلاقاً من أجل بناء المجتمع والدولة تاريخياً في ضوء متغيرات الزمان والمكان (التاريخ والجغرافيا)، هو الطريق الوحيد لتطبيق ما قاله علماء الأصول بأن الأحكام تتغير بتغير الأزمان، الأمر الذي نراه أساسياً لخروج الخطاب الإسلامي عند المؤمنين من إطار المكان (شبه جزيرة العرب)، ومن إطار الزمان (القرن السابع الميلادي) إلى العالم بأكمله وإلى الناس جميعاً.

١٤ ـ السنة النبوية شيء، وكتب الحديث بمسانيدها وموطآتها وصحاحها وسننها ومستدركاتها وشروحها شيء آخر. وأهمية الحديث النبوي تنبع من أهمية الحقل الذي يدور حوله الحديث. فالأحاديث النبوية في الإرث وفي الحض على رعاية اليتيم وفي حق الجيرة والجار ليست في أهمية مثيلاتها من أحاديث الاحتباء بالمسجد ولعق الأصابع وخصف النعل ورقع الثوب. ولا نعني بهذا الاستخفاف أو نفي الأهمية إطلاقاً عن بعض الأحاديث.

هذه هي أبرز النقاط التي نراها صالحة كمنطلق لقراءة ثانية للكتاب والسنة، على ألا ننسى أنها ليست القراءة الأخيرة، وإلا لوقعنا فيما وقع فيه السلف والسلفيون والآباء والآبائيون. فالذي يدعي فهم كتاب الله ككل من أوله إلى آخره فهماً مطلقاً، إنما يدعي شراكة الله في المعرفة في ضوء قوله تعالى ﴿**ويقول الذين كفروا لست مرسلاً قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب**﴾ الرعد ٤٣.

رأي للأستاذ جمال البنا:

لقد أورد الأستاذ جمال البنا في كتابه (السنة ودورها في الفقه الجديد)[١٠] عدة أمور تنتج عن عرض الأحاديث على التنزيل الحكيم وذلك من الصفحة ٢٤٩ ـ ٢٦٠ قال فيها:

«وعرض الأحاديث على القرآن سيؤدي إلى:

١ ـ التوقف أمام الأحاديث التي جاءت عن المغيبات بدءاً من الموت حتى يوم القيامة والجنة والنار: فهذه هي ما استأثر الله بعلمها. وحتى لو كشف عنها للرسول. فليس لكي يقولها للناس لأنها لن تعد غيباً، وقد قالت السيدة عائشة (رض) «من زعم أن محمداً يعلم ما في غد فقد أعظم الفرية على الله»، وتحدث القرآن مراراً وتكراراً عن الساعة ووضح للرسول ماذا يقول عنها:

ـ ﴿**يسئلونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي**﴾ الأعراف ١٨٧.

ـ ﴿**إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام**﴾ لقمان ٣٤.

ـ ﴿**يسئلك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله**﴾ الأحزاب ٦٣.

ـ ﴿**يسئلونك عن الساعة أيان مرساها فيم أنت من ذكراها إلى ربك منتهاها**﴾ النازعات ٤٢.

وتحدث القرآن عن الغيب وأكد أنه «لايعلم الغيب إلا الله».

ـ ﴿**وما كان الله ليطلعكم على الغيب**﴾ آل عمران ١٧٩.

ـ ﴿**قل لاأقول لكم عندي خزائن الله ولاأعلم الغيب**﴾ الأنعام ٥٠.

ـ ﴿**قل إنما الغيب لله فانتظروا إني معكم من المنتظرين**﴾ يونس ٢٠

ـ ﴿**ولله غيب السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كله**﴾ هود ١٢٣.

ـ ﴿**قل لايعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله**﴾ النحل ٦٥.

ـ ﴿**عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً**﴾ الجن ٢٦.

فهذه الآيات صريحة في أنه لايعلم الغيب إلا الله وقد أمر الرسول بأن يكل الأمر إلى الله سواء كان عن الساعة أو ما بعدها.

فإذا كان الأمر كذلك، وإذا كانت الآيات صريحة وجازمة، فلا غضاضة علينا إذا

توقفنا أمام كل الأحاديث التي تأتي بتفاصيل عديدة من مفردات هذا الغيب.

كما أن النص القرآني ﴿**فلا تعلم نفس ماأخفى لهم من قرة أعين**﴾ السجدة ١٧. تجعلنا نتوقف أمام كل ما جاء عن تفاصيل للجنة. خاصة والحديث النبوي «فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر» يؤيد هذا ويتفق مع القرآن.

ويدخل في الغيب ذات الله تعالى وعرشه وكرسيه.. إلخ. فهذا لايجوز الحديث إلا بما جاء به القرآن.

ويدخل في الغيب التنبؤ بما سيحدث قبيل الساعة مما يسمونه (الفتن) ويدخل فيهما المهدي والدجال، وما إلى هذا كله.

والأحاديث التي تتحدث عن الفتن، والمهدي والدجال ثم الموت وعذاب القبر فالحشر والنشر والجنة والنار تجاوز المئات إلى الألوف، ونحن نطويها دون حساسية أو أسى.

ويدخل في هذا الباب أيضاً الأحاديث التي دست من الإسرائيليات، بدءاً من خلق الله تعالى الكون في الأيام الستة ثم خلق آدم «على هيئة الله» ثم حديث الحية. حتى أخبار موسى ولقائه بملك الموت وما ادعوه على سليمان وداوود.. إلخ. فهذه الأحاديث نقول مشوهة من العهد القديم الذي نالته يد التحريف مراراً وتكراراً نتيجة لقدم العهد والترجمة من لغة إلى أخرى فضلاً عن المصالح المكتسبة.

٢ ـ نحن نتوقف أمام كل الأحاديث التي جاءت بتفسير المبهمات في القرآن، وكل ما جاء عن نسخ في القرآن أو وجود آيات أو سور ليست في المصحف. كما نتوقف عن الأحاديث التي جاءت عن أسباب النزول.

وتوقفنا هنا لسبب موضوعي وآخر شكلي، أما الموضوعي فهو أن الله تعالى أراد لهذه المبهمات أن تظل مبهمة ولو أراد العلم بها لذكره. ولكن ذكر هذه المبهمات يخالف أصلاً قرآنياً هو الاقتصار على الكليات، والتركيز على المغزى وليس السرد القصصي، والتفاصيل بالإضافة إلى تمييعها للأسلوب، وتشتيتها للاهتمام تكون على حساب المغزى، وتثير قضية الإثبات التاريخي المعقدة التي قلما يتوصل إليها.

أما السبب الشكلي فهو أن هذه الأحاديث تحكم روايات معظمها ركيك وسقيم ومشبوه ويناقض بعضها بعضاً في التنزيل الحكيم قطعي الثبوت. ولا يمكن لمثلها أن تتصدى لمثله. فهي مرفوضة شكلاً بعد أن رفضت موضوعاً.

وأي واحد يقرأ القرآن ثم ينظر في هذه الروايات فكأنما انحط من حالق أو خر من السماوات المفتوحة المشرقة إلى الأزقة المظلمة المهلكة.

٣ ـ وهناك أحاديث تخالف الأصول القرآنية ـ وبوجه خاص العدل. وماجاء به القرآن من تحديد المسؤولية الفردية، وأنه لاتزر وازرة وزر أخرى. فحديث (الوائد والموؤدة في النار) وأحاديث تعذيب الميت ببكاء أهله كلها تخالف هذا المبدأ المقدس من مبادئ الإسلام.

٤ ـ نحن نتوقف أمام كثير من الأحاديث التي جاءت عن المرأة بدءاً من خلقها من ضلع أعوج حتى حجابها حتى لاتظهر إلا عيناً واحدة كما نطوي كل الأحاديث التي جاءت عن الزواج والطلاق وأحكام الرقيق وأحاديث الفيء والغنائم باعتبارها خاصاً بمرحلة معينة انتهت وطويت. ويجب أن تعالج اليوم في ضوء الثوابت القرآن.

٥ ـ كذلك نحن نستبعد الأحاديث المتكررة عن معجزات الرسول من شق الصدر أو حنين الجذع.. إلخ. لأنها تخالف القاعدة المحورية في الإسلام ألا وهي أن معجزة الإسلام هي القرآن وأنه لم يحدث أن حمل الرسول أحداً على الإيمان نتيجة لمعجزة جلاها وإنما حملهم على الإيمان بما كان يتلو عليهم من قرآن. وذكر هذه المعجزات يوهن من أثر القرآن، ومن حقيقة أن الإسلام عندما جعل معجزته كتاباً كان يؤذن بعهد العقل والفكر والكلمة، وينهي عهد المعجزات والإذعان. ونصوص القرآن صريحة في نفي كل معجزة سوى القرآن.

٦ ـ ونحن نتوقف أمام كل الأحاديث التي تكفل ميزة خاصة لأشخاص أو أماكن أو قبائل.. الخ. لأنها تخالف قاعدة رئيسية من قواعد الإسلام هي أن الميزة إنما تكون بالعمل والتقوى وليست بالأحساب أو الأنساب.. وأن الله تعالى اصطفى بني إسرائيل، ولكنهم لما لم يقوموا برسالتهم غضب عليهم وأنزلهم أسفل سافلين مما يوضح أن الحظوة عند الله إنما تكون بالعمل، كما أن هذه الأحاديث تخالف أحاديث عديدة تنفي أن يكون للقربى أثر «يا صفية يا فاطمة اعملي فإني لا أغني لك من الله شيئاً». وطبقاً لهذه فإن الأحاديث عن فضائل قريش، بما فيها «الأئمة من قريش» أو غيرها من قبائل العرب أو الفرس أو الترك.. الخ. وكذلك الأحاديث عن فضل مدن أو أماكن معينة باستثناء مكة لوجود البيت العتيق بها، والمدينة لوجود مثوى الرسول بها، وما أشبه، والأحاديث عن فضل الصحابة أو آل البيت باستثناء ما نص عليه القرآن من مودة

في القربى أو (العترة) أو حتى الخلفاء الراشدين، كل هذه الأحاديث لاتكون لها قيمة إذا تجردت من العمل، بل أنها تخالف القاعدة الرئيسية في الإسلام وهي أن العمل هو مبرر الثواب والعقاب، الرفعة أو الضعة. وهناك أحاديث تنص على اتباع السنة ونحن نتقبلها إعمالاً لآيات القرآن واعترافاً بفضل الرسول ـ ولكننا عندما يضم الحديث إلى سنة الرسول «وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي أو عترتي» فهنا لايخالجنا شك في أن هذه الإضافة موضوعة، فليس في الإسلام توريث للنبوة أو مشاركة فيها..

٧ ـ الأحاديث التي تخالف الآيات العديدة في القرآن الكريم عن حرية الاعتقاد، وبوجه خاص الحديث المتداول «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها» وكذلك الحديث (من بدل دينه فاقتلوه) نعتبرها ـ إذا صحت وهو احتمال بعيد ـ تمثل ملابسة طارئة في ظرف معين من الظروف التي تحكمت في الدعوة وأن حكمها انتهى، ومن الخطأ البالغ الاستشهاد بها الآن. لمخالفتها المبدأ القرآني في حرية العقيدة.

٨ ـ هناك أحاديث جاءت بما لم يأت به القرآن، نحن نحكم عليها في ضوء القرآن فما لايخالف القرآن يقبل وما يخالفه يستبعد. فتحريم زواج المرأة على عمتها وخالتها. وتحريم لحم الحمر الأهلية أمور لا نرى مانعاً فيها، ونجد فيها قياساً سليماً. وهناك أحاديث مثل المسح على الخفين فنحن نتقبلها كرخصة من حق الرسول تقريرها لأنه ﴿**رحمة للعالمين**﴾ و﴿**عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم**﴾ وأنه ﴿**لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتّم**﴾ وهي تتفق مع مبدأ التيسير، وهو أصل إسلامي جاء به القرآن والرسول فنحن نتقبل شاكرين هذه الرخصة، ونرى أنها من صلاحية الرسول أما غسل الأقدام في الوضوء فنحن نرى له حكمة لاتخفى، وإن كنا نجيز المسح إعمالاً للآية. ولكننا نتوقف عند حديث الرجم لأنه يخالف النصوص القرآنية التي جاءت عن الزنا، ولأنه يمثل عقوبة أقسى مما جاء به القرآن. وللرسول أن يسن مافيه تخفيف ورحمة. بحكم ما سمح به القرآن له. وأشرنا إليه. ولكن لايجوز أن يسن حكماً أقسى مما جاءت به الآيات ﴿**لست عليهم بجبار**﴾. ويبدو أن الرسول طبق ما جاء في التوراة وخاصة وأن التطبيق الأول للحد إنما كان على يهوديين. ويعد هذا العمل من اجتهاد الرسول أما الذي ينسبه إلى وحي فيغلب أن يكون موضوعاً.

قد يقال لماذا لم يصحح جبريل هذا الاجتهاد إذا لم يكن مصيباً. فنقول إن عدم

التصحيح هو الأمثل لأن تصحيح جبريل يعطيه مصداقية أكثر من اجتهاد الرسول. ومن ثم فكان مما يتفق مع مبادئ القرآن أن يظل هذا الحكم في إطار اجتهاد الرسول.

٩ ـ نحن نتوقف أمام كل الأحاديث التي تنذر بعقاب رهيب على أخطاء طفيفة، وتعد بنعيم مقيم لكل من يتلو أوراداً أو يصلي نوافل.. لمخالفة ذلك لمبادئ العدالة، ولأصول الإسلام. ومن الواضح أن يد القصاص قد وضعت كل هذه الأحاديث من نوع من استمع إلى الغناء.(صب في أذانه الآنك) وهو الرصاص المصهور. ويدخل في الأحاديث التي توعد المرأة بالعذاب الأليم إذا تطيبت أو تزينت أو خرجت من بيتها.. وقد كان الرسول نفسه يحب للمرأة أن تختضب، ورفض أن يبايع امرأة لم تختضب (كأنما يدك يد سبع!!) وقد يدفعنا هذا للشك في الأحاديث التي تنص على أن الرسول لم يمس يد امرأة في مبايعته لهن.

١٠ ـ الأحاديث التي جاءت عن الأكل والشرب واللبس والزي والسير والركوب وما إلى ذلك من شؤون الحياة الدنيا لاتعد ملزمة في شيء وإنما هي أخبار عن واقع الحياة اليومية في جزيرة العرب في القرن الأول الهجري، وتؤخذ كجزء من التاريخ. وقد يكون لها دلالة في تفضيل البساطة، وكراهية التكلف، والتنديد بالترف وهذه المبادئ هي مما نص عليها القرآن. ونحن نتقبل تحريم الرسول للحرير والذهب على الرجال باعتباره قاعدة من قواعد السلوك الاجتماعي السليم وليس في تحريمه أي عنت.

١١ ـ نحن نؤمن أن الأحاديث التي تنص على طاعة الحكام والصلاة خلف كل بر وفاجر موضوعة أريدَ بها إسكات الناس عن المعارضة، وإلزامهم الطاعة، وهي بعد هذا كله تعارض أحاديث تقضي بضرورة مقاومة الحكام الطغاة والأخذ على يدهم وهو ما يتفق مع توجيه القرآن وروح الإسلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو أن بعضها أسيء فهمه لأنه بالنسبة للحاكم فإن الكفر البواح هو الظلم الذي جعله القرآن مثيلاً للشرك. وهذا ما لم يفهمه الفقهاء من الحديث (إلا أن تروا كفراً بواحاً فيه لكم من الله برهان). فالظلم هو الكفر البواح الذي لنا فيه من القرآن برهان فضلاً عن أن هذه الأحاديث تعارض مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أوجبه القرآن، وتعارض أحاديث عديدة توجب الأخذ على يد الحاكم الظالم وهي أحاديث أكثر عدداً وأقوى سنداً ومتناً، ولهذا نتقبل حديث (من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله) ولكننا نتوقف أمام إضافة (ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد

عصاني) ونرى فيها عطفاً غير سائغ وتجوزاً يخالف الأحاديث النبوية. ويخالف النص القرآني ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ فإن القرآن ربط الطاعة لأولي الأمر بصيغة الجمع. ويدخل في أولي الأمر العلماء وممثلو الهيئات الشعبية..الخ. في حين أن الأحاديث السابقة توجب الطاعة للأمير.

١٢ ـ نحن نستبعد حديثين عن الميراث نسخا ما جاء في القرآن وقد شرح هذا الموضوع باحث عني به بوجه خاص وهو الأستاذ إبراهيم فوزي في كتابه (أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام ـ دار الكلمة ـ لبنان ص ١٩٥) فقال: أسند إلى النبي (ص) حديثان نسخ بهما جانباً كبيراً من أحكام الإرث التي جاءت في القرآن هما:

الحديث الأول: عن عبد الله بن عباس عن النبي (ص) أنه قال: (الحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر): ويقصد بأهل الفرائض هم الورثة الذين حددت الشريعة ميراثهم بسهام مقدرة من التركة، ومعنى الحديث إعطاء هؤلاء الورثة فروضهم أولاً، وإعطاء ما بقي منها إلى أقرب رجل إلى الميت من جهة الأب، وهم العصبات الذكور الذين كانوا يرثون لوحدهم في الجاهلية، وحرمان من هم في درجتهم من نساء وذوي الأرحام من الميراث معهم. وقد نسخ هذا الحديث جملة من الآيات والقواعد العامة التي أقام عليها تشريع القرآن، وحل محلها أحكاماً مضطربة ومعقدة لاتقوم على مبدأ اجتماعي ثابت، نلخصها بما يلي:

أولاً: لقد نسخ حديث ابن عباس آيتين من القرآن هما:

الآية الأولى: ﴿**ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد**﴾.

الآية الثانية: ﴿**يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة، وإن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك، وهو يرثها إن لم يكن لها ولد. فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك، وإن كانوا أخوة رجالاً ونساء للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾.

ثانياً: إن حديث (ألحقوا الفرائض بأهلها..) قد أخل بالقواعد الاجتماعية التي قام عليها تشريع القرآن.

١ ـ فنظام الإرث في القرآن يقوم على قاعدة (الأقرب يحجب الأبعد)، أو كما عبرت الحديث بهذا النظام وصار يجوز للبعيد أن يرث، وأن يحرم القريب، أو يرث أكثرمنه.

٢ ـ يقضي نظام الإرث في القرآن بتوريث المرأة مع الرجل الذي هو في درجتها،

إما على أساس (للذكر مثل حظ الأنثيين) كبنت مع ابن، وأخ مع أخت. وإما على أساس المساواة بين الذكر والأنثى، كأبوين مع الأولاد وكأولاد مع الأم. وقد أخل حديث ابن عباس بهذين المبدأين، عندما قضى بتوريث الرجال فقط بعد الدرجة الثالثة وحرمان النساء من الميراث معهم، على نحو ما كانت عليه حالتهن في الجاهلية.

٣ - يقضي تشريع القرآن بتوريث الأقارب من جهة الأم مع الأقارب من جهة الأب عندما يكونون بدرجة واحدة من القرابة إلى الميت، كما نصت عليه الآيتان (١٢، ١٧٦) من سورة النساء، وقد أخل حديث ابن عباس بهذا المبدأ عندما حصره بأولاد الأم، وحرم باقي ذوي الأرحام من الميراث مع العصبات، وإبقائهم كما كان عليه حالهم في الجاهلية.

الحديث الثاني: الذي نسخ أحكام القرآن هو الحديث الذي رواه الترمذي وابن ماجه عن النبي (ص) أنه قال (اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة). هذا الحديث يجعل الأخت إذا اجتمعت مع البنت، ولم يكن معها أخ كالأخ العصبي في الميراث. ترث مثله ما بقي من فرض البنات، وتحجب عن الميراث مثلما يحجب الأخ من يليه من العصبات الذكور. وهذا الحديث يتعارض أيضاً مع آية الكلالة ١٧٦ من سورة النساء، لأن الأخت لاترث بمقتضاها شيئاً مع البنت. كما أن هذا الحديث يناقض حديث (ألحقوا الفرائض بأهلها) لأن الأخت ليست بصاحبة فرض مع البنت وليست برجل ذكر، إذ لو كانت صاحبة فرض لوجب أن تأخذ سهماً مقدراً من التركة، لا أن تأخذ ما بقي من فرض البنات «(انتهى الاقتباس من كتاب الأستاذ جمال البنا» السنة ودورها في الفقه الجديد»).

أما نحن فلنا شرح آخر في المواريث الواردة في هذا الكتاب.

خاتمة البحث:

نحن الآن على مشارف نهاية القرن العشرين، وقد مضى على الرسالة المحمدية حوالي أربعة عشر قرناً. وعرفنا عن العالم والكون أكثر كثيراً مما عرف الأسلاف. وأمامنا قوله تعالى ﴿**قل ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً**﴾ الأعراف ١٥٨. وقوله تعالى ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل**

لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾ الروم ٣٠. أفلا يحق لنا أن نتساءل: أين هي مصداقية العالمية في الرسالة المحمدية؟ وأين هي المصداقية في أن ديننا دين الفطرة والحنيفية؟ أفلا يحق لنا أن نتساءل أين هي العالمية وأين هي الفطرة، ونحن نرى الفقه الإسلامي التاريخي يكرس المحلية، ويختصر خطاب الله للناس فيحصره في العرب، ويختزل الكرة الأرضية في شبه جزيرة العرب، والتاريخ في عصر النبوة، ويختصر السلوك الإنساني عبر السيرورة الزمانية بمجموعة من الخلق بعينها عاشت في يثرب؟

نحن لانقول كما يتوهم البعض ببتر جذورنا التاريخية، فالغبي فقط هو الذي يقول بهذا، نحن نقول تعالوا نصنع من أنفسنا جذراً جديداً، بدلاً من أن نعيش اليوم على جذور تاريخ مات أهله. تعالوا ننظر إلى عالمنا اليوم بعين اليوم دون أن نستعير نظارات الشافعي والمالكي والحنفي الذين لم يخطر لهم وهم يعيشون عصرهم أن يستعيروا نظارات أحد. وقد آن لنا أن ننتقل من الفكر الماضوي إلى الفكر المستقبلي، وهذه إحدى آفات العقل العربي أنه عقل ماضوي لا عقل مستقبلي.

ولا نقول كما يتهمنا البعض بنبذ السنة النبوية(١١) على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم، فالأحمق فقط هو الذي يؤمن برسالة ثم يدعو إلى نبذ حاملها. ونحن بفضل الله مؤمنون بالله ورسوله وكتابه، ومؤمنون بيوم تجزى فيه كل نفس بما كسبت.

قالوا: السنة شارحة للكتاب مبينة لأحكامه. ونحن نقول: هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. فثمة ٦٢٣٤ آية في التنزيل الحكيم ضمن ١١٤ سورة، لم يشرح الرسول أكثر من ١٥٪ منها في أحسن الأحوال ومعظمها تعليقات لا شروح، بدلالة كتب الصحيح. وكيف تكون السنة شارحة للكتاب وهناك سور بأكملها لم يقل الرسول فيها حرفاً واحداً؟ وكيف نفهم أن مهمة الرسول بيان التنزيل وشرحه، ثم نجد بين أيدينا عشرات التفاسير، إن اتفقت على مدلول آية اختلفت في غيرها؟ وإذا كان شرح التنزيل من مهمات النبي (ص) لكان بالأحرى أن يشرح آية تربط كتاب الله من أوله إلى آخره وهي الآية ٧ من سورة آل عمران **﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾** فإذا فتحنا كل كتب التفسير نرى فيها آراء عديدة في شرح الآية وكذلك لم يشرح لنا معنى (المص، ألم، يس).

وقالوا: السنة حاكمة على الكتاب قاضية فيه ناسخة له، والقرآن أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن[١٢]. ونحن نقول: لقد أخذكم الشطط حتى أنساكم أبسط قواعد العقل والمنطق، فالفرع لايمكن أن يحكم الأصل. وأخذكم تقديس السلف وتقديس التراث حتى كذّبتم الله في آياته وأنتم لا تشعرون، فالقرآن واضح بيّن، تام كامل، فيه الهدى وفيه تفصيل كل شيء، وحين يحتاج بحسب قولكم فهو ناقص، لأن الكامل لايحتاج غيره. وهذا يكذّب قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ المائدة ٣.

وقالوا: «العلماء ورثة الأنبياء» (الترمذي ٢٦٠٦)، والعلماء هم رجال الدين العارفون بالفرائض والشعائر، ثم نسبوا ذلك كله إلى النبي. ونحن نقول: لقد سبق أن نسبتم إلى النبي (ص) قوله: (نحن معاشر الأنبياء لانرث ولا نورث). والقول بأحدهما يسقط الآخر، ولا يقول بالاثنين معاً إلا ساذج يتصور الناس أغبياء.

وقالوا: الأنبياء يعلمون الغيب، معصومون في كل ما يقولون وفي كل ما يفعلون. والأئمة والأولياء والعلماء بحكم الوراثة يعلمون الغيب، معصومون في كل ما يقولون وما يفعلون. ونحن نقول: هذه كلمة حق يراد بها باطل. فالغيب أصلاً محصور بالله وحده. ومن هنا جاء وصفه تعالى لنفسه بأنه ﴿**علام الغيوب**﴾ المائدة ١٠٩. وبأنه ﴿**عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً**﴾ الجن ٢٦. والآيات في ذلك كثيرة. لكنه سبحانه حين اصطفى الأنبياء، زودهم بعلوم غيبية محددة لايعرفها أقوامهم تكفي لإثبات نبواتهم ليس من بينها أبداً علم غيب المستقبل. وهذا بالضبط ما عناه التنزيل الحكيم على لسان الرسول العربي (ص) يقول لقومه ﴿**ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء**﴾ الأعراف ١٨٨. أما إخبارهم عن وجود الله واليوم الآخر (وهو غيب) فهو مما أطلعهم الله عليه. وأما حكمهم صلوات الله عليهم جميعاً على فلان من الناس بأنه في الجنة وعلى علان من الناس بأنه في النار، فليس رجماً بالغيب المستقبلي كما يتوهم البعض، بل هو الحكمة النبوية التي تستقرئ أعمال الإنسان وسلوكه وتستشرف النتائج التي تقود إليها تلك الأعمال وهذا السلوك، وهذا كله شيء، والعلم بالغيب مطلقاً شيء آخر. ويدلنا على هذا قول الملائكة ﴿**سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا**﴾ وقول موسى لفرعون وقد سأله عن القرون الأولى ﴿**علمها عند ربي في كتاب لايضل ربي ولا ينسى**﴾. وإذا ثبت جهل الغيب مطلقاً على الأنبياء وهم الأصل، كان ثبوته على الأئمة والأولياء والعلماء أولى.

وأما العصمة فللرسل ضمن حدود الرسالة، والمقصد الإلهي من ذلك واضح لكل متأمل. فالرسل في حدود تبليغ رسالات ربهم إلى الناس، معصومون من الناس فلا يتأثرون بضغط ولا ينصاعون لرأي ومعصومون من أنفسهم، فلا يزيدون ولا ينقصون، ولا يقدمون ولا يؤخرون، ولاينسون ولا يسقطون، ولا يخلطون ولا يتوهمون. وهذا كله ليصدق قوله تعالى في وصف كتابه العزيز ﴿**ذلك الكتاب لا ريب فيه**﴾ البقرة٢. ولولا ذلك لارتاب المبطلون. ويفسر هذه العصمة للرسل أنه تعالى وصل طاعتهم بطاعته حيناً، وأمر بطاعتهم منفصلين حيناً آخر، هذه الطاعة التي لايمكن أن تكون إلا بوجود العصمة.

ولكن إذا ثبتت العصمة للرسل في حدود رسالتهم كرسل، فهل تثبت للأنبياء في حدود نبوتهم؟ لقد قلنا إن الرسالة أحكام تحريم وتحليل وأمر ونهي، ومجالها إفعل ولا تفعل. ومن هنا لزمت العصمة في حاملها ومبلغها، كمعيار لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، يتم على أساسه فرز الطائع من العاصي. أما النبوة فقد قلنا إنها علوم وحكمة وإرشاد واجتهاد في حقل الحلال بعد أن حددت الرسالة حقل الحرام. ومجال العلوم صدق أو لا تصدق، ومجال الاجتهاد الصواب والخطأ، ومن هنا نفهم تعرض الأنبياء للعتب الإلهي حين لايصيبون في اجتهادهم. كقوله تعالى لإبراهيم ﴿**أولم تؤمن**﴾ البقرة ٢٦٠، وكقوله لنوح ﴿**إني أعظك أن تكون من الجاهلين**﴾ هود ٤٦. وقوله لموسى ﴿**لاتخف إني لايخاف لدي المرسلون إلا من ظلم**﴾ النحل ١٠. وقوله لعيسى ﴿**أأنت قلت للناس اعبدوني وأمي من دون الله**﴾ وقوله للنبي العربي (ص): ﴿**ياأيها النبي لم تحرم ما أحل الله**﴾ التحريم ١.

وأما سحب العصمة ونور النبوة على الأئمة والأولياء والعلماء، فالعصمة لم تثبت للأنبياء أنفسهم فما بالك بورثتهم؟ والنبوة ليست متاعاً يورث أو لا يورث، فهي في أصلها اصطفاء خاص وتفضيل لشخص خاص بعينه، اختاره تعالى من دون الخلق جميعاً ضمن معايير وضعها سبحانه، تحقيقاً لمقاصد شاءها سبحانه، ومن هنا فالنبوة لا تورث ولا تورِّث.

أما اتكاؤهم تدعيماً لزعمهم على قوله تعالى: ﴿**فهب لي من لدنك ولياً * يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضيا**﴾ مريم ٥،٦. فاللسان العربي وحده كفيل بدحض هذا الزعم. فالآية تقول ﴿**ويرث من آل يعقوب**﴾. وحرف الجر هنا جاء

للتبعيض ولينفي التعميم والإطلاق في الإرث، كيلا يصبح شاملاً لكل شيء بما فيه النبوة.

وقالوا: لايجوز القول في الدين وفي كتاب الله بغير علم. ونحن نقول: أنتم لا تجيزون أي شيء لأي أحد. حتى في مناهجكم ودروسكم وندواتكم تصرون على تحويل تلامذتكم إلى أشرطة تسجيل صماء بكماء عمياء، تعيد ما قيل وما يقال، وعلى تحويل طلابكم ومريديكم إلى أقزام معوقين، يرجعون إليكم في بيعهم وشرائهم وزواجهم وطلاقهم وحلهم وترحالهم وعلمهم وجهلهم وبيوتهم ومدارسهم ومعاملهم، فلا يبرمون إلا ما عقد لهم، ولا يقولون إلا ما لقنوه. وهذا عن القول عموماً.

أما القول في الدين وفي كتاب الله خصوصاً، فإثم كبير يعرض صاحبه للتكفير عندكم، سواء أصاب أم أخطأ، لأن القول بالرأي خطأ بالأساس، ولأن الإنسان عندكم بالأصل لايجوز أن يكون له رأي!! فإن جرؤ أحد ذات يوم، وخطر له رأي ما في أمر ما، تصدى له حراس الشريعة بالويل والثبور وعظائم الأمور، فحرموه من الجنة وأدخلوه في النار، وأوكلوا به من ملائكة العذاب مالايعلمه إلا الله، وكأنهم ظل الله في الأرض(١٣).

وأما قولكم بغير علم، فنحن نتساءل: أي علم بالتحديد هو المقصود؟ علم الناسخ والمنسوخ؟ أم علم أسباب النزول؟ إن كان ذلك، فهل تعنون أن قوله تعالى ﴿**خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين**﴾ الأعراف ١٩٩. لايمكن فهمه إلا إذا علمنا أن الأخذ بالعفو منسوخ، وأن الإعراض عن الجاهلين منسوخ، وأن الأمر بالعرف هو التوجيه الإلهي الوحيد الناجي من المعركة؟ هل تقصدون أن قوله تعالى ﴿**ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء**﴾ النور ٢٣. يستحيل فهمه وتطبيقه إلا بعد أن نعلم كما قال الواحدي أن الآية نزلت في عبد الله بن أبي، كان يقول لجارية له: إذهبي فأبغينا شيئاً؟

نحن إذ نشير إلى خطورة اعتبار هذين من علوم القرآن، فنحن نقصد خطر علم الناسخ والمنسوخ في تحويل الرسالة المحمدية من هدى ورحمة للعالمين، إلى دين سيف يجز الرؤوس، ويقضي على الموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، ويرفض الحوار والرأي الآخر. ونقصد خطر علم أسباب النزول، في طمس العالمية بالرسالة المحمدية

وحصره في حدود محلية، وفي فتح الباب على مصراعيه أمام منكري الوحي، الزاعمين بتاريخية كتاب الله، التي زالت بزوال أسبابها.

ونعود إلى التساؤل: أي علم بالتحديد هو المقصود؟ هل هو العلم باللسان العربي؟ إن كان ذلك، فهل تعنون أن قوله تعالى ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَد * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾ لايمكن فهمه إلا بمعرفة أحوال بناء الفعل المضارع؟ وأن قوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم**﴾ المائدة ٦. لايفك رموزه إلا من حفظ الشافية والكافية وألفية ابن مالك؟ وأن آيات الصيام والحج والقتال هي من غوامض الأحاجي، لايمكن جلاؤها إلا على يد من أجاد إعراب ضرب زيد عمرواً؟

لقد نظرنا في آيات التنزيل الحكيم، فوجدناها بمعظمها لاتحتاج لفهمها إلى صرف الشهور والسنين في معرفة ما قاله الكوفيون، وما قاله البصريون، وفي إدراك ما لم يستطع سيبويه إدراكه من أمر حتى. ووجدنا قسماً من الباقي لايحتاج إلى أكثر من علم عام باللغة، يستطيع المتعلم معه أن يفرق بين الاسم والفعل والحرف، فلماذا التهويل؟

دعونا من هذا كله، ونتساءل كما يفعل البسطاء: أليست قراءة كتاب الله وفهمه فرض عين على كل مؤمن ومؤمنة؟ إن كان ذلك، فلماذا لا تتركون عباد الله يقرؤون كتاب ربهم، فيتعثرون ثم يستقيمون، ويحارون فيبحثون، ويأخذون بما يرون من آراء السلف ويتركون؟ لماذا تحولون كتاب الله إلى مجموعة علوم، لايحق لأحد أن يطرق ساحتها، إلا للمقربين المجازين من الهند وباكستان والأزهر والتكية السليمانية بدمشق والنجف الأشرف؟ هل هي ترى الوصاية على عقول الناس، والركوب على أكتافهم، والتمتع بالامتيازات التي لايعرف حجمها ومداها إلا الراسخون في العلم؟

تصوروا رجلاً، يقف يوم الحساب فيسأله الله: لماذا لم تقرأ القرآن؟ فيقول: اللهم إن صوتي رديء، ولقد حيرتني مسألة القراءات الـ ١٤، فلم أدر بأيها أقرأ، وضعت بين ورش وعاصم وابن عامر وابن مسعود. فيسأله: ولماذا لم تقم الصلاة؟ فيقول: اللهم إني لم أعرف هل أصلي عاقداً أم مسبلاً، وهل أقرأ خلف الإمام أم أصمت، وهل أقرأ دعاء التشهد عند ابن عمر أم عند عائشة أم عند ابن مسعود. اللهم أنت تعلم أنني أعمل

دوامين يومياً، أي ١٦ ساعة متوالية، ولقد حرت في مسألة جمع التقديم وجمع التأخير، ومسألة الصلاة ضمن أوقات الدوام الرسمي. فالبعض يجيزها وآخرون ينكرونها، وقسم ثالث يربطها بشروط يستحيل تحققها في الواقع المعاش.

تصوروا هذا، ثم اسألوا السادة العلماء حراس الشريعة المنادين بتقديس التراث وأهله، ماذا يقولون في أمثال هذا الرجل، وهم كثر؟!

○ ○ ○

عودة إلى الشورى والديموقراطية وإلى مفهوم الإجماع

لقد قلنا إن المثل العليا الإسلامية هي رباط المجتمع، لكونها قيماً إنسانية لايستطيع أي مجتمع العيش بدونها. وقلنا إنها غير قابلة للتسييس، ولاتخضع للرأي والرأي الآخر. فالناس لايختلفون في حرمة أكل مال اليتيم والغش بالمواصفات وقتل النفس بغير حق وشهادة الزور، لأنها أمور إنسانية عامة. لكنها مع ذلك تحتاج إلى رقابة وحماية، والرقيب عليها هو المجتمع نفسه، ولايمكن حمايتها بالمدفع والدبابة، بل بنظام ديموقراطي يضمن حرية التعبير عن الرأي والرأي الآخر، وحرية الكلمة والصحافة. فيتم بذلك التطبيق الفعلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وينكشف من يخرق المثل العليا أولاً، ومن يخرق قوانين الله ثانياً. أي أن وجود الرأي والرأي الآخر، والسلطة والمعارضة، ضروري جداً للحفاظ على صحة المجتمع وقيمه وأمنه وسلامته. والنظام الديموقراطي عندنا نظام يحتاج إلى دولة مدنية، والمجتمع الإسلامي مجتمع مدني إنساني يحافظ على المثل العليا.

وقلنا أن النبي أسس المجتمع المدني، بفصل شعائر الإيمان عن الدولة، ومن هنا وجب أن تكون شعائر باقي الملل مقبولة عند الدولة ومفصولة عنها. ووجب أن تكون المذهبية خارج إطار الدولة كظاهرة لايمكن إلغاؤها. فوجود الكنائس بجانب المساجد في البلد الواحد ظاهرة صحية مقبولة، لأن الكل مؤمن بالله واليوم الآخر. أما المثل العليا الإسلامية كجزء من أركان الإسلام، فهي مقبولة عند كل الناس حتى الملحدين منهم، فالملحد يعلم أن المجتمعات الإنسانية لاتعيش بدون منظومة أخلاقية، وأن المنظومات الأخلاقية تطورت وتراكمت منذ الإنسان البدائي حتى البعثة المحمدية التي تممتها، وبقي باب الحكمة بعد العصر النبوي مفتوحاً إلى أن تقوم الساعة.

يبقى أمامنا بعد هذا كله أمر واحد هو التشريع. ولقد قلنا بأن التشريع الإسلامي تشريع حدودي، وبأن المباح هو المطلق، وبأن حدود الله هي التي حددت للمباح حقلاً يمكن التحرك فيه. وقلنا بأن معظم تشريعات العالم، إن لم تكن كلها، تكون إما في

تقييد المباح (تقييد المطلق) أو إطلاقه ضمن حدود الله، وهذا ما فعله النبي بالأحكام، فهو لم يتجاوز حدود الله ولم يرتكب المحرمات، وكان مجتهداً ضمن حدود حقل الحلال، إضافة إلى ما آتاه الله من الحكمة. ومن هنا فنحن نرى أن ما قام به النبي يجب أن تقوم به المجالس النيابية والبلدية، في الالتزام بحدود الله في الحرام، وفي تقييد المباح ثم إطلاق تقييده، وفي الانتقال من نقطة إلى أخرى ضمن حدود الله. وهذا كله يتم على يد أعضاء هذه المجالس، إضافة إلى اللجان الاستشارية من العلماء في كل المجالات التابعة لهذه المجالس، التي تقدم ما يلزم من إحصاءات وبيانات وبينات. فالقراءة الأولى للتنزيل الحكيم التي جرت في عصر الصحابة واستمرت ثلاثة قرون، نتج عنها الإفتاء والفتوى في الفقه الإسلامي التاريخي. أما في القراءة الثانية التي نطالب نحن بإجرائها والقيام بها، فيجب إلغاء دور المفتي ودور الإفتاء في التشريع، واستبداله بالاستفتاء وبالمجالس النيابية والمحلية التي تقوم على حرية الرأي والرأي الآخر وحرية الصحافة ووجود المعارضة. أي أن:

القراءة الأولى لآيات الأحكام ← الفتوى والإفتاء.

القراءة الثانية لآيات الأحكام ← الاستفتاء والتصويت في البرلمان.

لقد كثر اللغط حول الشورى والديموقراطية كما لو أنهما متعارضتان، أو كما لو أن الواحدة منهما تلغي الأخرى. والأمر عندنا ليس كذلك أبداً. فالشورى قيمة إنسانية يجب أن نؤمن بها. إيماننا بوجوب الصلاة من الناحية الشعائرية، وإيماننا بوجوب الإنفاق كقيمة أخلاقية من الناحية المعاشية، وذلك إيماناً بقوله تعالى ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾ الشورى ٣٨. هذه القيم الثلاث (الصلاة/ الشورى/ الإنفاق) كانت موجودة ومحل إيمان في القرن السابع، وما زالت موجودة ومحل إيمان في القرن العشرين. لكن لها جانباً تقنياً يتمثل في أركانها. فالجانب التقني من الصلاة هو الطهارة والوضوء والنية والتوجه إلى القبلة والقراءة والركوع والسجود.. الخ. ولما كانت الصلاة من أركان الإيمان، والجانب التقني هام جداً فيها، لأنه يحدد انتساب القائم بها إلى الرسالة المحمدية، فقد وصلتنا كما علّمنا إياها الرسول، وما زالت كما هي، لأن الإبداع فيها بدعة. ومن هنا فهي تحمل صفة الثبات، وقد فصلها النبي عن السلطة في المجتمع المدني، لكون السلطة والمجتمع يخضعان للتطور والتبدل.

وكذلك الشورى. فهي قيمة إنسانية ضرورية لممارسة ولاية الأمر وخاصة فيما يتعلق بالحكم والسياسة والاقتصاد والتشريع. أما الحكم فله علاقة بالقضاء فقط. لذا فرئيس الدولة عند العرب أمير. ورئيس كل فئة أميرها. فالإمرة والإمارة من الأمر. ومن هنا جاء قوله تعالى ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ وقوله تعالى ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ آل عمران ١٥٩. أما الأحكام القضائية التي أشار إليها قوله تعالى ﴿**فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم**﴾ النساء ٦٥. فالنبي لم يفرض على الناس الاحتكام إليه، أي أنه لم ينصب نفسه قاضياً بالقوة، لكن الله في تنزيله طلب من الناس أن تحتكم إليه. ونفهم أنه كان هناك أناس تحتكم إلى النبي وهو حي، وأناس لايحتكمون إليه. أما أحكامه القضائية فهي أحكام الخصومة، أي هي ظرفية بحتة تتبع المدعي والمدعى عليه والبينة المقدمة. ولكن ماهو الجانب التقني في الشورى؟ إن الإجابة على هذا السؤال ضرورية كي نفهم معنى الديموقراطية ونتبين عدم تناقضها مع الشورى.

وقبل أن ندخل في الإجابة نضرب المثال التالي: في القديم قبل تذليل الأنعام، كانت وسيلة الانتقال من مكان إلى آخر عند الإنسان هي الأقدام، وبتذليل الأنعام أضاف الإنسان وسيلة أخرى لانتقاله. ثم بعد اكتشاف الدولاب أضاف العربة كوسيلة ثالثة، ثم بعد اكتشاف المحرك البخاري جاء القطار رابعاً، وتلته السيارة خامساً ثم الطيارة أخيراً. وكان لكل مرحلة من هذا المراحل أنواعها المتعددة. فالسير على الأقدام فيه الهوينا والهرولة والركض، والأنعام فيها الحصان والحمار والبغل والثور والجمل، والعربة فيها ذات الدولابين وذات الأربعة، والقطار فيه البخاري والانفجاري والكهربائي، وقل مثل ذلك في السيارة والطائرة. كل هذه الأشكال من الوسائط هي لغرض واحد بعينه هو النقل والانتقال، وللإنسان أن يختار منها ما يناسب الظرف والحال. فالانتقال من غرفة إلى أخرى تناسبه الأقدام. والانتقال من حقل إلى آخر يناسبه الحصان، أما السيارة فمن مدينة إلى أخرى، والطائرة فمن قارة إلى أخرى. ولا شيء يمنع في الوقت ذاته من استعمال الطائرة بين المدن، والسيارة بين الحقول. وكل هذه الأشكال والخيارات تمثل الجانب التقني من عملية الانتقال. وقل مثل ذلك في الطب. فالقصد من العمليات الجراحية والدوائية هو الشفاء، لكن لهذا الهدف جانباً تقنياً هو دراسة جسم الإنسان، تشريحياً وفيزيولوجياً، ودراسة خصائص المواد وخواصها الكيميائية. وهذا الحقل الكبير هو الجانب التقني لعملية الشفاء. أي أن الصحة بحد ذاتها قيمة بشرية مهمة. لكن لها جانباً تقنياً يجب مراعاته. وكلنا يعلم

كيف تطور الجانب التقني لعملية الشفاء على مر العصور، فهناك عمليات في القلب سقطت وحل محلها عمليات أخرى، وهناك نظريات وتقنيات في الطب اختفت وحلت محلها تقنيات أخرى. وهكذا نرى أن الجانب التقني لقيمة ما يتطور تراكمياً، بحيث لايلغي الجديد منه القديم، بل القديم يفسح مكاناً فوقه وبجانبه للجديد، تماماً كالأقدام والطائرة، فالطائرة لم تلغ الأقدام، بل أخذت مكانها إلى جانبها لتستعمل في أطر لاتنفع فيها الأقدام.

فإذا أخذنا الشورى كقيمة إنسانية، نرى أن الجانب التقني منها خضع للتطور. بحيث أعطى بشكله الجديد حقولاً وإمكانيات لم تكن متوفرة في شكله القديم. لقد آمن النبي بالشورى كقيمة، وطبقها بحسب الشكل التقني السائد في عصره، الذي يلخصه تعالى بقوله ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾. وهذا هو الجانب التقني الذي مارسه النبي تاريخياً، ضمن الشكل السائد الممكن في ذلك الوقت. أي:

وأمرهم شورى بينهم ← قيمة.

وشاورهم في الأمر ← الجانب التقني لهذه القيمة والذي يخضع للتطور التاريخي للمجتمعات.

كانت الإمكانيات الموجودة تتمثل في سؤال رؤساء القبائل والوجهاء وكبار القادة، فمفهوم صندوق الاقتراع وانتخاب أمير المدينة أو رئيس الدولة والاستفتاء لم يكن متاحاً أصلاً، لأنه لم يدخل في دائرة وعي الناس آنذاك. وما فعله النبي (ص)، أنه مارس ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ ضمن مستوى وعي الناس في ذلك الوقت. فإذا أراد رئيس دولة الآن مشاورة الناس في أمر ما، فإنه يلجأ إلى الاستفتاء. وما عملية الاستفتاءات إلا مشاورة الناس في اتخاذ قرار هام جداً، كإقرار الدستور مثلاً أو تعديله.

لقد تطور الجانب التقني لعملية الشورى هذه على أيدي الإنسانية جمعاء، حتى وصل إلى مفهوم الدولة المدنية الديموقراطية، أي أن الديموقراطية هي آخر وأحسن تقنية وصلت إليها الإنسانية لممارسة الشورى حتى يومنا هذا. لكنها ليست الأخيرة والأحسن بالمفهوم المطلق، بل بالمفهوم النسبي، أي أنها حتى الآن هي الأحسن من بين التقنيات التي توصلت إليها الإنسانية لممارسة الشورى. ومن هنا نرى معنى الخلط، في وضع الشورى مقابل الديموقراطية أو العكس. فالشورى قيمة في عالم القيم، والديموقراطية شكل تقني في الواقع المعاش.

هناك من يقول إن الدولة المدنية الديموقراطية تعني أنها ضد الدين، أو أنها لا دينية، وهذا غير صحيح. فنحن بهذا نخلط بين الدولة المدنية أو العلمانية وبين الاستبداد. فالاستبداد ظاهرة قد توجد في دولة علمانية كتركيا والاتحاد السوفيتي سابقاً. وقد توجد في دولة إسلامية ترفع شعار (لا إله إلا الله محمد رسول الله) كأفغانستان، وهذا يعني أن الاستبداد كظاهرة قابل لأن يمارسه العلمانيون تحت شعار العلمانية والتقدمية، وقابل لأن يمارس في الوقت ذاته تحت شعار حاكمية الله وحكم الشرع. ومن هنا فنحن نرى أن الطرفين يتبعان لمدرسة واحدة هي الاستبداد. فالأول يقتل الناس ويعتقلهم ويصادر حرياتهم تحت شعار العلم والتقدمية والثورية وعدو الشعب وعدو الثورة، والثاني يعتقل الناس ويقتلهم ويصادر حرياتهم تحت شعار الردّة والزندقة والكفر والإلحاد والحرابة. ولهذا لانستغرب هذا العداء المستحكم بينهما، رغم أنهما يشربان من نبع واحد هو الاستبداد، فكلاهما يريد السلطة لنفسه ليستبد بها من خلال ما يطرحه من شعارات.

بعيداً عن هذا كله، ورجوعاً إلى الأصل والأساس، فنحن نرى في هذه التقنية الديموقراطية مكتسبات علينا أن نتمسك بها ونعمل على تطويرها هي:

١ ـ مبدأ حرية الرأي والرأي الآخر، وحرية الكلمة وحرية الصحافة وحرية المعارضة.

٢ ـ مبدأ المحاسبة والمساءلة وإعادة النظر في مفهوم الحصانة.

٣ ـ مبدأ تداول السلطة والانتخابات الدورية.

٤ ـ مبدأ فصل السلطات وتحديد صلاحيات كل منها.

٥ ـ تجاوز الفرز الطائفي والمذهبي والملي في مناصب الدولة ووظائفها، واعتماد المبدأ الوارد في قوله تعالى ﴿**قالت يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين**﴾ القصص ٢٦. أي أن الأساس في الحكم على الناس في مناصبهم بغض النظر عن انتماءاتهم المذهبية هو الكفاءة والأمانة ولا شيء غير ذلك.

وهذه المكتسبات لا تكون إلا في الدولة المدنية التي تقوم على مبدأ المواطنة، متجاوزة المذهبية والطائفية. إن كون الدولة مدنية لايعني أنها دولة مع الإلحاد ضد الدين، أو مع الدين ضد الإلحاد، ولا يعني أنها دولة بدون مثل عليا وبدون قيم أخلاقية

تحكمها. الدولة المدنية دولة تمثل مواطنيها بكل ثقافاتهم، التي تظهر في مؤسسات الدولة. ومن هنا فالخوف ليس من الديموقراطية، كأفضل تقنية للشورى، بل من الاستبداد، وليس من الدولة المدنية أو العلمانية، فقد يكون المستبد ملحداً وقد يكون متديناً.

هناك من يخاف على المثل العليا الإسلامية، ونحن نقول لامحل هنا للخوف. فالمثل العليا الإسلامية مثل إنسانية يتولى المجتمع بأكمله مهمة الحفاظ عليها، لكن ذلك يحتاج إلى حرية الرأي والتعبير ليستطيع المجتمع كشف ومعاقبة من يخالفها، حين تصبح الكلمة أقوى من البندقية. والديموقراطية لاتعني أبداً كما يتوهم البعض استبدال ثقافتنا بثقافة أخرى، فإذا قام نظام ديموقراطي سليم في مصر مثلاً، فإن ذلك لايعني أن شعب مصر أصبح ذا ثقافة فرنسية أو إنكليزية، بل ستبقى مصر عربية ذات ثقافة عربية إسلامية عريقة. الاستبداد وحده هو الذي يمكن أن يفرض ثقافة بديلة جديدة، أما الديموقراطية فلا.

وأحسن مثال هو تونس وتركيا وأفغانستان. ففي تونس وتركيا قامت الأنظمة الحاكمة بفرض السفور بالقوة (استبداد) وفي أفغانستان تم فرض الحجاب بالقوة (استبداد). ولا فرق في رأينا بينهما، فكلاهما يشرب من نبع واحد هو الاستبداد. ولا تغرنك الشعارات البراقة عند الأول باسم التقدمية والتحضر، ولا عند الثاني باسم الشرع الإسلامي.

هناك من يشير إلى برلمانات بعض الدول التي أقرت اللواط وأجازته قانونياً، وإلى بعض آخر أقر حبوب منع الحمل في مدارس البنات، ويزعم أن ذلك من عيوب الديموقراطية. ونحن نقول: العيب ليس في الديموقراطية ذاتها، العيب في الناس أنفسهم. لأن فكرة الليبرالية تحولت عندهم إلى صنم، حتى أنهم تجاوزوا حدود الله، وجعلوا حقل الحرام خاضعاً للاجتهاد الإنساني، وقد سبق أن قلنا إن المثل العليا والمحرمات لاتخضع للتصويت ولا للرأي والرأي الآخر. ولا يجوز أن نجعل من هذا سبباً لمحاربة الديموقراطية كوسيلة لممارسة الشورى، وكمرآة تعكس ثقافات الشعب وأخلاقياته.

فلو حصل أن حاول أحد ما، أو جماعة ما، طرح مسألة اللواط وتجويزها في مجلس برلماني ببلد عربي إسلامي، فكم ستكون نسبة المعارضة؟ ستتجاوز عشرات

الملايين حتماً. لأن الثقافة العربية الإسلامية بما فيها المثل العليا والمحرمات أصبحت بعد أربعة عشر قرناً جزءاً من وعي الناس وضميرهم. ومن هنا أرى أن أي نظام ديموقراطي يقوم في أي بلد عربي إسلامي سيزيد هذه الثقافة رسوخاً، ولاخوف عليها من لوطيين أو ملحدين.

سيقول قائل: فماذا لو فرض ذلك بالقوة؟ أقول: في هذه الحالة نكون قد عدنا إلى مشكلتنا الأساسية وهي الاستبداد. إن معركتنا الكبرى في الأصل هي ضد الاستبداد، الديني والعلماني معاً، ومنع وجوده في الدولة المدنية الديموقراطية. ومن هنا ينشأ كما نرى مفهوم المعارضة الذي يعتبر من أساسيات الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمعات الإنسانية.

المعارضة من المفاهيم السياسية الجوهرية في العقيدة الإسلامية وفي ممارستها. والمعارضة كقيمة، هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إلا أن لها جانباً تقنياً كغيرها من القيم. وهذا الجانب التقني الذي تمارس المعارضة عملها من خلاله، يخضع للتطور التاريخي كغيره من الجوانب التقنية للقيم الأخرى. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له مستويات أيضاً. والمعروف هو ما تعارف عليه الناس ويشمل كل أمر حلال ومقبول اجتماعياً، والمنكر أعم من الحرام إذ يدخل فيه الحرام والممنوع والحلال غير المقبول اجتماعياً (خلاف الأعراف) فكل حرام منكر، وليس كل منكر حراماً. وانظر إلى قوله تعالى عن اللواط حين دعاه بالمنكر ﴿**وتأتون في ناديكم المنكر**﴾ العنكبوت ٢٩. ولذا فإن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جاء كسلوك اجتماعي وسياسي أعم من الأمر بالحلال والنهي عن الحرام وهذه هي المهمة الأساسية للمعارضة لأن من مهمتها استنكار السياسات الخاطئة بكل أنواعها. وكما أن الشورى موجودة في الأسرة بدون صناديق اقتراع، كذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موجود في الأسرة، إنما دون حاجة لصحف ومسيرات احتجاجية سلمية. ولا تستقيم أمور الأسرة إلا بوجود سلطة ومعارضة.

أما في المجتمع، على مستوى التشريع والاقتصاد، فتقنية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكون في تعدد الأحزاب. فحزب المعارضة أفضل تقنية توصل إليها الإنسان لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع ككل. ومن هنا نفهم قوله تعالى ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ آل عمران

١٠٤. وبما أن أكثر الناس تعرضاً لخرق المثل العليا وإساءة استعمال السلطة والكسب منها، وللرشوة والمحسوبية، هو من بيده القرارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي أنه هو السلطة الحاكمة نفسها، أو حزب الأكثرية في البرلمان، لذا وجب أن يكون هناك معارضة (ونقول وجب ولا نقول يستحسن)، لكشف وفضح اختراقات أفراد السلطة الحاكمة للمثل العليا (الكود الأخلاقي). والكشف عن الأخطاء في السياسات العامة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقضائية والتشريعية. وبدون هذا يبقى شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعاراً جميلاً، مفرغاً من مضمونه، نتغنى به على شاشات التلفاز وخطب الجمعة، أو يصبح شعاراً للجماعات السرية المسلحة.

وبما أن التشريع والاقتصاد والسياسة تقوم على مبدأ تقييد الحلال (المطلق)، فسينشأ بشكل أكيد مصالح متنازعة، يمكن أن توجد بين أفراد وجماعات مؤمنة بالمثل العليا وتمارس شعائر الإيمان. وهذه المصالح المتنازعة، التي هي مخ السياسة ومحورها، لايوجد مجتمع إنساني بدونها، فهي التي ظهرت على سطح الأحداث في السقيفة بعد وفاة الرسول (ص). وهذه ظواهر طبيعية صحية لاعيب فيها أبداً، وإذا لم نفهمها على هذا النحو، نكون كمن يدفن رأسه في الرمال.

ومن هنا تظهر حاجة النظام الحاكم، ليس إلى معارضة تكشف عن الاختراقات والأخطاء وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وحسب، بل إلى معارضة تحفظ التوازن في المصالح المتنازعة. هذه الناحية التي أغفلها، بل دمَّرها، الاتحاد السوفييتي بعد الثورة البلشفية، حين ألغى المعارضة وألغى المثل العليا النظرية الإنسانية، معتبراً أنها قيم بورجوازية غير إنسانية، وحين تبنى شريحة ومجموعة واحدة وألغى باقي الشرائح والمجموعات جسدياً ومادياً، فكان أن دمَّر المجتمع ودمر نفسه معه. لقد نادى الاتحاد السوفييتي بالإكراه علناً ودون مواربة تحت شعار ديكتاتورية البروليتاريا، وكأن المجتمعات لايمكن أن تقوم وتعيش دون ديكتاتورية.

إن المثل العليا الإسلامية مثل إنسانية، تهم السلطة الحاكمة بقدر ما تهم المعارضة، ومن هنا فإن على السلطة والمعارضة أن تفهم كل منهما الأخرى، وأن تتعاونا على كشف وفضح من يخترق هذه المثل. إذ لايمكن لأحد فضح ما يجري من اختراقات في السياسات الداخلية والخارجية والاقتصادية والتشريعية إلا المعارضة، التي هي أعلى مستوى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما شعائر الإيمان، فليست قيماً أخلاقية بل شعائر إيمانية. فالصلاة والصوم والحج والزكاة أمور لا تمارسها المعارضة ولا تتدخل فيها لأنها على المستوى الشخصي التربوي، فلا يحق للمعارضة أن تحاسب الناس على الصلاة والصوم مثلاً، لأنها لا علاقة لها بالقرارات الاقتصادية والسياسية والتشريعية، بل لها وجوباً أن تحاسبهم على مدى التزامهم في إتقان العمل والمواصفات في الإنتاج ﴿**وأوفوا الكيل والميزان**﴾ الأنعام ١٥٢. وعلى مدى العدل في القضاء ﴿**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾ النساء ٥٨. وعلى مدى إعطاء الناس حقهم ﴿**ولا تبخسوا الناس أشياءهم**﴾ هود ٨٥. وعلى مدى الالتزام بالوفاء بالعهود وعلى رأسها عهد الله، وعلى مدى التزامهم الصدق في شهاداتهم، وعلى مدى تطبيق العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص.

هذا كله من صلب مهمة المعارضة، مهما تعددت المذاهب والملل في المجتمع، إذ لا يستطيع أحد من الناس مؤمناً كان أم مسيحياً أم يهودياً أم ملحداً أن يحتج على المثل العليا، وأن يمانع في الدفاع عنها، وإلا أخرج نفسه بذلك من دائرة الإنسانية. أما الشعائر وأركان الإيمان فكما قلنا فردية شخصية.

ومن هنا نفهم سبب الخلط بين أركان الإسلام (المثل العليا) وأركان الإيمان (الشعائر) وما نتج عنه. فأركان الإسلام هي الأساس في عملية المعارضة وعملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما أركان الإيمان فلا تتعارض البتة مع الاستبداد. فالمستبد لايهمه صلى الناس أم لم يصلّوا، لا بل إنه قد يصلي معهم إن فعلوا، وينصب من نفسه إماماً لهم. ومن هنا نقول إن من ينادي بفصل الشعائر عن الدولة هو على حق، لأن ممارستها لا تتعارض مطلقاً مع الديموقراطية بل تدعمها وترسخها. أما أركان الإسلام ومثله العليا (القانون الأخلاقي) فتتعارض مع الاستبداد بشكل عمودي. لأن الاستبداد أحد الأسباب الرئيسية، إن لم يكن السبب الوحيد لانتشار الفساد في المجتمعات.

ولهذا، فإن من يعتقد بأن مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنحصر في إجبار الناس على الصلاة والصوم، أو على تركهما، فهو واهم، يصادر أهم قيمة عند الإنسان ألا وهي الحرية. فالإنسان يقيم الصلاة بإرادته ويصوم رمضان برغبته، ولا محل فيهما للإكراه.

إن جهودنا في القرن الحادي والعشرين يجب أن تنصب في اتجاه إنشاء الدولة المدنية الديموقراطية، التي تظهر فيها ثقافة الأمة ومثلها العليا بشكل طبيعي دون إكراه، والتي يقوم التوظيف فيها على مبدأ (القوي الأمين) الكفاءة والأمانة، وتقوم على رعاية المصالح المتنازعة لكل المجموعات.

لقد آن لنا أيها القارئ الكريم أن ندعو من أجل إقامة الدولة المدنية الديموقراطية، ودولة لاإكراه في الدين، ولا إكراه في الفكر والعقيدة، الدولة التي تضع نصب عينيها تخفيض التدخل في حياة الناس إلى حده الأدنى. والحمد لله رب العالمين.

○ ○ ○

حواشي الفصل الثاني

١. لاحظ أن تعريف السنة كما نراه اليوم في كتب الفقه وكما نسمعه في المجالس والندوات الدينية لم ينشأ دفعةً واحدةً، بل تكامل تراكمياً عبر عشرات السنين في مراحل أشرنا إليها في فقرتنا هذه.

٢. هذه الوصايا التسع تشكل الصراط المستقيم، بدليل قوله تعالى بعدها مباشرة: ﴿**وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون**﴾. الأنعام ١٥٣. ونلاحظ في الآية أموراً هي:

- أن اتباع الصراط المستقيم جاء بالمفرد ﴿**فاتبعوه**﴾، ﴿**فتفرق بكم عن سبيله**﴾.
- إن الانحراف والخروج عن الصراط المستقيم جاء بصيغة الجمع ﴿**ولاتتبعوا السبل**﴾.
- أن فيه تقوى الإسلام ﴿**لعلكم تتقون**﴾.

- ونفهم أن اتباع الصراط المستقيم دفعة واحدة ممكن. وأن هناك كثيراً من الناس ملتزم به من المسلمين المؤمنين ومن المسلمين غير المؤمنين.

٣. فإذا أعطينا قرضاً لأحد أصحاب الصدقات قدره ١٠٠ درهم بفائدة سنوية ١٠٪، فهذا يعني أنه سيسددها بعد سنة ١١٠ دراهم وهذا حرام. أما إذا أعطيناه ١٠٠ درهم صدقة، فسيشتري بها خبزاً ولحماً وملابس، وسيربح بائع الخبز واللحم والملابس ١٠٪ مثلاً خلال دقائق قليلة، وهذا هو ربح البيع وهو حلال.

٤. أنظر أبي داوود ج٣ ص ٢٩٥: قال رجل يارسول الله: ماالكبائر؟ قال هن تسع. قارن هذا القول مع محرمات سورة الأنعام ﴿**قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم**﴾ فترى أنها تسع.

٥. جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: هي إلى السبعين أقرب منها إلى السبع، هذا فيما رواه عنه طاووس والزهري. وفي رواية سعيد بن جبير أن رجلاً قال لابن عباس: كم الكبائر.. أسبع هي؟ قال: إلى سبع مائة أقرب (كتاب الكبائر للحافظ الذهبي).

٦. انتقل هذا الاعتبار إلى أدباء وكتاب يومنا هذا. يقول أحمد حسن الزيات صاحب مجلة الرسالة بمصر: «.. فالذين ينكرون على من يحسنون التأليف بين الأصوات والمزاوجة بين الكلمات والمجانسة بين الفواصل، إنما ينكرون جمال البلاغة وجميل البلغاء في دهر العروبة كله..» مجلة العربي العدد ٤٨٨ يوليو ١٩٩٩.

٧. هو أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (٥٣٨ ـ ٦١٦ هـ) الفقيه الحنبلي الحاسب الفرضي النحوي الضرير. أنظر النجوم الزاهرة ج ٦ ص ١٠٠.

٨. يروي الرازي عن أبي عبيده في إعراب (إذ) بقوله تعالى ﴿**إذ قالت امرأة عمران**﴾ آل عمران ٣٥. قوله إنها زائدة لغواً. قال الزجّاج لم يصنع أبو عبيده في هذا شيئاً، لأنه لا يجوز إلغاء حرف من كتاب الله تعالى، ولا يجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة. أنظر تفسير الرازي ج ٨ ص ٢٢. ونتساءل نحن: أية ضرورة هذه التي تجيز حذف الحروف من كتاب الله تعالى؟ نترك الجواب للدارسين.

٩ يقول عبد الله بن هشام الأنصاري في كتابه «شرح قطر الندى وبل الصدى» ص ١٣٨، بعد أن يحكي عن «كان» الزائدة: ولانعني بزيادتها أنها لم تدل على معنى البتة، بل أنها لم يؤت بها للإسناد.

١٠. السنة ودورها في الفقه الجديد ـ جمال البنا ص ٢٤٩ ـ ٢٦٠ ـ دار الفكر الإسلامي ـ القاهرة ١٩٩٧.

١١. تطرف البعض الآخر فزعموا أننا نسعى لهدم كتاب الله بهدم سنة رسوله، وما يعزينا هو أن أمثالهم قالوا أكثر من ذلك فيمن هو أفضل منا، فلا قوة إلا بالله!!

١٢. من المؤسف أن تصبح هذه العبارات شائعة على لسان رجال الدين الأفاضل في كل ندوة وفي كل مجلس من خلال أجهزة إعلام الأمم الإسلامية.

١٣. ثمة عدد من الذين يزعمون أنهم حراس الشريعة من الهدم والتخريب، لا يخجلون أن ينصوا في كتبهم صراحة، بأن الله أتاهم في المنام، أو أوحى إليهم، فكلفهم بهذه المهمة الشريفة الشاقة، فلا قوة إلا بالله.

الفصل الثالث

الوصية والإرث

تمهيد:

مع كل إشراقة شمس في عالمنا اليوم تولد إشكالية جديدة لم تكن موجودة بالأمس، هي نتاج تطور الأرضية المعرفية واتساعها أفقياً وشاقولياً، ونتاج تطور أدوات المعرفة تعدداً وتنوعاً من جهة.. والإصرار على التمسك بالمفاهيم الكونية والإنسانية التي نشأت من قبل، في ظل أرضيات وأدوات معرفية قديمة سابقة من جهة ثانية.

والطريف أن ما قلناه للتو يعتبر إشكالية بحد ذاته. فالقول بالتطور عند البعض هرطقة تستوجب التكفير، وتعرض القائل بها إلى مانحن بغنى عن الإفاضة في تفصيله، رغم أن التطور سنة إلهية ذكرها تعالى صراحة، وأشار إليها في محكم تنزيله.

إن إصرار البعض ـ مؤسسات وأشخاصاً ـ في أواخر القرن العشرين على تكفير من يقول بالتجديد، أو يقتني جهاز استقبال للمحطات الفضائية، وإنذاره بأن مصيره إلى جهنم، أضاف أيضاً إشكالية جديدة عند الشباب المسلم في العالمين العربي والإسلامي، حين وجد نفسه ملزماً بأن يختار بين أمرين أحلاهما مر.

ولعل مسألة الوصية والمواريث، كما وردت في الكتاب الحكيم من جهة، وكما طبقت عبر القرون الماضية بحسب فهم الفقهاء لها من جهة ثانية، وكما هي في كتب الفرائض والمواريث المعمول بها من جهة ثالثة، وبما تعلق بها من أعراف في هذا البلد أو ذاك خارج الآيات والكتب من جهة رابعة مثال لما نقصده من إشكاليات.

إننا نحاول في هذا التمهيد أن نحدد الإشكاليات التي نتجت عن تطبيق آيات الوصية والمواريث، ونحدد الإشكاليات التي نواجهها نحن مع هذه الآيات، بقصد فهمها وتطبيقها بعيداً عن منطلقات سادت، معرفية كانت كالاقتصار على العمليات الأربع في الحساب، أم اجتماعية كذكورية المجتمع والروح العشائرية والقبلية التي حكمت توزيع الثروة الإرثية في القرون الماضية، أو سياسية كالخلط في أحكام الميراث

بين المُلكِية والحكم والنبوة، بحثاً عن شرعية خلافة الأمويين تارة والزبيريين تارة والعباسيين تارة والطالبيين تارة أخرى.

ونرى لزاماً أن نشير هنا، إلى أننا لانتظر إلى آيات الإرث والوصية، كمستند ينزع الشرعية عن حكم أحد، أو يثبتها لحكم أحد، بل ننظر إليها كنواظم تنظم انتقال ثروة، منقولة أو غير منقولة، من شخص إلى أشخاص آخرين يذكرهم المتوفى في وصيته مبيناً نصيب كل منهم، أو توزع عليهم بحسب آيات الإرث حسب حظ كل منهم في حال عدم وجود الوصية.

كما يلزم أن نشير أيضاً إلى أننا اليوم تجاوزنا الإطار المعرفي الحسابي الذي حكم فهم أهل القرون الماضية لآيات الإرث وتطبيقها، بعد أن وضع ديكارت الهندسة التحليلية، وربط فيها بين الكم المنفصل والكم المتصل، وبعد ظهور التحليل الرياضي في مفهوم المشتق والتكامل على يد نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٦)، وبعد ظهور نظرية المجموعات في القرن العشرين الذي نعيشه.

كما تجاوزنا الإطار الاجتماعي أو السياسي القديم، ولم نعد مضطرين إلى ليّ أعناق المعاني في الآيات ترسيخاً لروح ذكورية قبلية سائدة في مفهوم العصب والرحم، أو التماساً لشرعية أو عدم شرعية نظام حكم مسيطر.

لقد نظرنا في التنزيل الحكيم فوجدنا للوصية عشر آيات وللإرث ثلاثاً، ووجدنا أن الله تعالى في أربع مواضع من آيات الإرث يعطي الأولوية للوصية في توزيع التركة فيقول ﴿**من بعد وصية يوصى بها**﴾ ولايحتاج المتأمل إلى أكثر من نظرة خاطفة ليرى مارأيناه.

لقد نظرنا في آيات الإرث فوجدناها تبدأ بآية النساء ١١ بقوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم**﴾ وتنتهي بآية النساء ١٣ بقوله تعالى: ﴿**وصية من الله والله عليم حليم**﴾ ووجدناه تعالى يكتب علينا الوصية بآية البقرة ١٨٠، بنفس الصيغة التي كتب علينا بها الصلاة والصيام والقتال.

ومع ذلك كله، فنحن نجد الفقه المطبق اليوم:

١ - يعطي الأولوية المطلقة للإرث وأحكامه، وليس للوصية وأحكامها.

٢ - يصر على نسخ آيات الوصية - وبخاصة قوله تعالى: ﴿**الوصية للوالدين والأقربين**﴾، بحديث آحاد منقطع رواه أهل المغازي هو: «لا وصية لوارث».

٣ ـ يخلط بين مفهومي الحظ والنصيب فيعتبر أن هذا هو ذاك، ويقود ذلك الى الخلط بين آيات الإرث وآيات الوصية، فيعتبر قوله تعالى: ﴿**للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون..**﴾ (النساء ٧) قولاً في الإرث، بينما هو قول في الوصية، لأن النصيب هو حصة الإنسان في الوصية، أما الحظ فهو ما يصيبه من الإرث.

٤ ـ لا يميز بين العدالة العامة في آيات الإرث، والعدالة الخاصة في آيات الوصية، من حيث أن العام لا يغطي الخاص.

٥ ـ يعتبر قوله تعالى: ﴿**فإن كن نساءً فوق اثنتين**﴾ كما لو أنه قال: «فإن كن نساء اثنتين فما فوق».. وهذا غير ذاك كما لا يخفى على العاقل.

٦ ـ يعتبر الولد في آيات الإرث ولداً ذكراً، وأن الذكر وحده هو الذي يحجب ويمنع، أما الأنثى فلا تحجب ولا تمنع، وفي هذا خرق صريح لقوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ الذي يفترض الذكورة والأنوثة في الولد، وخرق صريح للسان العربي الذي يحوي ألفاظاً لا تؤنث وتدل على الجنسين كقولك عبوس وأرمل وزوج وولد للذكر وعبوس وأرمل وزوج وولد للأنثى، إذ ليس في اللسان عبوسة وأرملة وزوجة وولدة، مما لا يخفى على أهله.

٧ ـ يعاني من ظاهرة العول والرد، التي تنشأ من الإصرار على الاكتفاء بعمليات الحساب الأربع، حيث ينتج فائض في التركة بعد التوزيع يتم رده، أو نقص في التركة يتم استرداده. وهذا بالذات ما أثار عجب ابن عباس منذ أربعة عشر قرناً، فتساءل مستغرباً مستنكراً، كيف يجوز عقلاً على عليم يعلم عدد حبات رمال عالج، أن يضع قانوناً لتوزيع الإرث نضطر لعدم إحكامه الى اللجوء للرد والعول.

٨ ـ يحرم الأحفاد اليتامى من ميراث جدهم ـ في حال وفاة أبيهم قبله ـ رغم أن الأحفاد مذكورون في آيات الإرث.

٩ ـ يعطي حصصاً من الإرث لأشخاص غير واردين البتة في آيات الإرث كالأعمام وغيرهم، وهذا من آثار المنطلقات الاجتماعية والسياسية التي أشرنا إليها.

في ضوء هذه الإشكاليات التي يصر الفقه الموروث على تجاهلها، أو لنقل على عدم رؤيتها أصلاً، وفي ضوء تعطش الأمة الإسلامية إلى رؤية إسلامية موحدة، ونظام مواريث موحد، يمس أمراً بالغ الخطورة، هو انتقال الثروات والملكيات عبر الأجيال، فنحن ندعو إلى إعادة قراءة آيات الوصية والإرث، ونبدأ بتمييز الفرق بين ما أسميناه عمومية الإرث وخصوصية الوصية، كخطوة أولى تعيد للوصية مكانتها كما رسمها لها تعالى في محكم تنزيله. والله المستعان.

العام والخاص:

حين تقوم دولة ما بسن قانون عام، فهي تنطلق من المصلحة العامة للمجتمع، وليس من مصلحة طبقة بعينها أو أسرة بعينها أو فرد بعينه. ومن هنا، تتفاوت المنافع التي تصيب بعض الأفراد عن البعض الآخر، وهذا هو الحظ. فإذا أصدرت الدولة قانوناً للسير مثلاً. فإنها تضع ممرات للمشاة لعبور الشوارع الرئيسية، ويصادف أن يقع أحدها أمام بيت زيد أو أمام دكانه، بعيداً مائة متر مثلاً عن بيت عمرو أو دكانه، وفي هذه الحالة يتحقق نفع لزيد أكثر مما تحقق لعمرو، وهذا حظ كل منهما، فالقانون والممرات لم توضع بالأصل لهما خاصة، بل وضعت لسكان المدينة عامة.

أما حين يملك عمرو حديقة أمام بيته، يريد تنظيم ممرات داخلها، فهو ينظمها وفق رغباته الخاصة الشخصية، فيرسم الممر أمام غرفته، أو أمام غرفة ابنه، ويتحاشى وضع الأدراج فيها إكراماً لابنته المقعدة، وهكذا... وهذا هو النصيب المعلوم الذي لا علاقة له بالحظ المجهول.

فالنصيب لغة من فعل نصب، ومنه الأنصبة وهي المقادير المعلومة كنصاب الزكاة، ومنه النصاب القانوني في مجالس الشركات والمؤسسات، والنصاب في ساعات التدريس والرواتب، وكلها مقادير معلومة محددة من قبل الناس أصحاب العلاقة، أما الحظ فغير ذلك لأنه لا يحدّد من قبل الناس أصحاب العلاقة بل يحدد خارجاً عن إرادتهم.

هذا المثال يوضح لنا الفرق بين نظام توزيع عام، أوصى به الله لأهل الأرض جميعاً، هو الإرث، حصة الفرد فيه حظ ورد في آيات المواريث، وبين توزيع خاص، يوصي الإنسان أن يتم توزيع ثروته بموجبه بعد وفاته على من يشاء، وفق أنصبة معينة يحددها كما يريد، حصة الفرد فيها نصيب، وهذا ما ورد في آيات الوصية.

ومن هنا نرى أن آيات المواريث، باعتبارها جاءت لمجموعات من الناس هم أهل الأرض وليس لفرد بعينه أو أسرة بعينها، عبارة عن قوانين عامة تقوم على القوانين الرياضية (نظرية المجموعات/ الهندسة التحليلية / التحليل الرياضي) بالإضافة الى العمليات الحسابية الأربع، وهي قوانين صارمة حدد الله فيها نسباً معينة. أما آيات الوصية فلا قوانين فيها ولا نسب، بل تركها تعالى لرغبة الموصي نفسه، مكتفياً بتوجيهه وتذكيره بمن يجب أن يضعهم في حسبانه وهو يضع وصيته، من أولي قربى ويتامى ومساكين وذرية ضعاف.

وهذا يقودنا إلى أن نلاحظ فرقاً آخر بين الإرث والوصية، هو أن الأشخاص الذين ذكّر الله بهم في آيات الوصية، أكثر من الذين ذكرهم في آيات الإرث. فالمذكورون في آيات الإرث موجودون في آيات الوصية لكن العكس غير صحيح، لأننا لا نجد في آيات الإرث مساكين ولا ذرية ضعافاً، لكننا نجدهم في آيات الوصية.

الوصية: قلنا إن الوصية، شكل من أشكال توزيع المال، يضعه إنسان معين يملك ثروة، يريدها أن توزع بعد وفاته بنسب معينة يراها (الكميات) على أشخاص وجهات معينة (الكيفيات) يحددها حسب رغبته الشخصية.

والوصية في التنزيل مفضلة على الإرث، لقدرتها على تحقيق العدالة الخاصة المتعلقة بشخص بعينه، وبوضعه المالي والاجتماعي والأسري، وبالتزاماته تجاه الآخرين. وهذا ما يؤكده الواقع الموضوعي. إذ لكل إنسان وضعه الخاص من أسرة وأقارب والتزامات، تختلف عن وضع الإنسان الآخر، فالتماثل غير موجود في الوصية.

أما في الإرث فالتماثل موجود، والناس في الإرث متماثلون، وحصة الوارث في قانون الإرث العام يحددها موقعه من المورِّث (أب/ أم/ ولد/ زوج/ زوجة/ أخ/ أخت). فالتماثل من صفات العام والاختلاف من صفات الخاص، والإرث والوصية يمثلان جدلية التماثل والاختلاف. وبما أن المجتمع الإنساني يقوم على التنوع في الشروط المعاشية والأسرية والاجتماعية والالتزامات، فقد تم تفضيل الوصية على الإرث في التنزيل الحكيم، وبأول آية من آيات الوصية، في قوله تعالى: ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين**﴾ البقرة ١٨٠.

لقد بدأت الآية بصيغة التكليف في قوله تعالى ﴿**كتب عليكم**﴾ وهي ذات الصيغة

التي نزل بها التكليف بالصيام في قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ البقرة ١٨٣. والتكليف بالصلاة في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاَةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا**﴾ النساء ١٠٣. مع فارق جوهري يلاحظه المتأمل المقارن، وهو أن الصيام كتب على الذين آمنوا، أي أتباع محمد (ص) وأن الصلاة كتاب على المؤمنين، أي أتباع محمد (ص)، أما الوصية فحق على المتقين من كل أهل الأرض.

فإذا تأملنا انتقال الملكية بالوصية في الواقع الموضوعي عند أهل الأرض، وجدنا أن الناس بفطرتهم يتَّبعون في وصاياهم ما وجّه به تعالى في تنزيله الحكيم من يتامى ومساكين وأولي قربى.. وصدق الله العظيم!!

ننتقل بعد هذا كله إلى محل الوصية في الآية، أي إلى الأشخاص الذين يوجهنا التنزيل الحكيم لأخذهم بعين الاعتبار في الوصية، فنجدهم في قوله تعالى: ﴿**الوالدين والأقربين**﴾، ونجد أن زمرة الوالدين تحتوي على الوالد والوالدة حصراً، وهذا يدعونا إلى التفريق بين الوالد والأب فقد يكون هذا غير ذاك، وبين الوالدة والأم فقد تكون هذه غير تلك، خصوصاً وأن آيات الإرث تنص على الأبوين وليس على الوالدين، كما هي الحال في آية الوصية التي نحن بصددها.

ولقد تعرضنا في كتاب سابق(١) إلى مسألة التفريق بين الأب والوالد والأم والوالدة بتفصيل شامل، لعل البعض اعتبره ترفاً كمالياً لا يقدم ولا يؤخر، وها نحن في مجال الوصية والإرث أمام وجوب التفريق وضرورته الأساسية، ليستقيم معه فهم المقصد الإلهي في التنزيل الحكيم.

ففي زمن ابن عباس (رض)، توهم اليهود أن القرآن الكريم يخلط في الأنساب، فسّمى أبا إبراهيم آزر،بينما اسمه عندهم تارح كما هو ثابت. وتوهموا أن إبراهيم عاد ليستغفر لأبيه آزر بقوله: ﴿**رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ**﴾ إبراهيم ٤١ بعد أن كان قد تبرأ منه في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ**﴾ التوبة ١١٤. وفي ذلك مخالفة لأمر الله تعالى بقوله: ﴿**مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ**﴾ التوبة ١١٣.

والحقيقة أن عدم التفريق بين الأب والوالد، هو الذي أوقع اليهود في هذا الوهم، فقد ذكر القرآن الكريم أن أبا إبراهيم الذي ربّاه هو آزر. وهذا لا يمنع أن يكون اسم والده تارح كما ثبت في الأنساب. كما ذكر القرآن أن إبراهيم تبرأ من أبيه آزر بعد أن تبين أنه عدوه، ثم ذكر أنه استغفر لوالديه، وهذا لا يمنع ـ بملاحظة الفارق بين الأب والوالدـ أن يكون والدا إبراهيم مؤمنين، مما لا تبقى معه مخالفة أو خروج عن أمر الله.

فإن قال قائل: فأين الأبوان في آية الوصية، إن كان للموصي أبٌ مُربٍ أو أم مرضعة أو حاضنة؟ نقول: هما في زمرة الأقربين التي تحتوي على مايلي:

آ ـ الأب غير الوالد والأم غير الوالدة.

ب ـ الأصول مهما علوا.

ج ـ الزوج إن كانت صاحبة الوصية امرأة، أو الزوجة إن كان الموصي رجلاً.

د ـ الأبناء والأحفاد والأصول مهما نزلوا.

هـ ـ الأخوة والأخوات.

و ـ الأعمام والعمات (رابطة العصب) والأخوال والخالات (رابطة الرحم).

وهذا هو محل الوصية كما ورد في سورة البقرة بقوله تعالى **﴿للوالدين والأقربين﴾**.

فإذا انتقلنا إلى محل الوصية في قوله تعالى: **﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُوا الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا﴾** النساء ٨. وجدناها تضيف زمرة ثالثة إلى الزمرتين في آية البقرة، هي زمرة اليتامى والمساكين.

ونلاحظ أن هذه الزمرة تحتوي على عناصر لم تذكرها آيات الإرث، لها نصيب في الوصية وليس لها حظ في الإرث، قد تعني فرداً أو مجموعة أفراد بعينهم، وقد تعني المؤسسات الخيرية التي تقوم على رعاية يتامى ومساكين، كالملاجئ والأيتام والعجزة.

ثمة زمرة رابعة هي زمرة الذرية الضعاف، التي ينص عليها قوله تعالى: **﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلاً سَدِيدًا﴾** النساء ٩. يدخل أفرادها في محل الوصية، لكن فيهم ضعفاً يفرض العدل على الموصي أن يعتبره في وصيته وأن يتقي الله فيه.

ونرى أن هذه الزمرة تقبل أن يكون فيها:

ـ الولد المعاق بين أولاد آخرين أسوياء.

- الولد الذي لم يبلغ سن الإنتاج بين أولاد آخرين منتجين.
- الوالدين الهرمين أو المريضين.
- الزوجة المريضة.
- البنت المتزوجة التعيسة مادياً ومعنوياً بين بنات متزوجات أسعد حظاً.

ننتهي بعد هذا كله لأن نفهم أن مجال الاختيار في حقل الوصية مفتوح، وأن القرار المتروك فيها للموصي، لا حدود له ولا رقابة عليه إلا تقوى الله ومخافته. أي أنه يمكن في مجال الوصية أن يكون نصيب الولد المعاق أكبر من نصيب أخيه السوي، ونصيب الصغير الذي لم يكمل دراسته أكبر من أخيه المتخرج المنتج. كما يمكن أن تنص الوصية على أمور لا ينص عليها الإرث. كأن يوصي المرء لأحد الوالدين أو لكليهما أو لزوجه بحق الانتفاع مدى الحياة من بيت يسكنونه، مما لا وجود له في آيات الإرث، التي تحدد حصص الأولاد والأزواج والأبوين بشكل متساو، بغض النظر عن وضعهم المادي والصحي.

وهذا المعنى الذي ذهبنا إليه، واضح تماماً في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ البقرة ٢٤٠ وكأنه تعالى بهذا المثال التطبيقي يدعونا إلى السير على طريقته وهداه في كل المجالات التطبيقية الأخرى.

إضافة إلى كل ما ذكرناه، فنحن نفهم من آيات الوصية عدداً من الأمور، منها عدم التمييز نين الموصى لهم على أساس الذكورة والأنوثة، وذلك واضح في قوله تعالى: ﴿**لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا**﴾ النساء ٧. ومنها الالتزام بالوصية وعدم تركها مهما كانت التركة، وذلك واضح في قوله تعالى: ﴿**مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ**﴾ ومنها أن الحصة في الوصية نصيب يفرضه الموصي، أي أن النصيب يدخل تحديده في دائرة الإرادة الإنسانية، أما الحصة في الميراث فحظ يفرضه الله، أي أن الحظ يدخل تحديده في دائرة الإرادة الإلهية، ولهذا قال في آية الوصية ﴿**نصيباً مفروضاً**﴾ وقال في آية الإرث ﴿**فريضة من الله**﴾.

نزلت آية الأمر بالوصية، تلزم كل من شارف على الموت وترك مالاً قل أو كثر أن

يحدد مقادير وأنصبة الأشخاص الذين يريد أن تؤول تركته اليهم، وذلك في قوله تعالى: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾** البقرة ١٨٠. فإذا التزم المشرف على الموت بهذا الأمر، ووضع وصية تقيد فيها بالوالدين والأقربين ضمن حدود المعروف والسائد، أصبحت هذه الوصية مقدسة لا يجوز لأحد أن يبدلها، وذلك في قوله تعالى: **﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** البقرة ١٨١.

ولكن ماذا لو أن الموصي أخطأ عن عمد أو عن غير عمد فخرج في وصيته على حدود **﴿الوالدين والأقربين﴾**، كأن يوصي بنصف ماله لجمعيات الرفق بالحيوان بوجود أخوة له وأخوات وأبناء. أو خرج في وصيته على حدود المعروف السائد، كأن يوصي لعمه أو خاله بأكثر مما يوصي لوالده أو والدته؟ هنا يأتي قوله تعالى: **﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** البقرة ١٨٢.

لقد قلنا ونقول مجدداً إن الوصية عند الله أهم من الإرث، فما ظنك بأمر نزلت فيه عشر آيات، بينما آيات الإرث ثلاث، وآيات الصوم ثلاث. وما ظنك بأمر فصَّل فيه تعالى الحكم في البادي المسافر كما فصله في الحاضر المقيم، فقال: **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾** المائدة ١٠٦. وما ظنك بأمر ألزم الله به الذين آمنوا حتى وهم على سفر، بينما أسقط عنهم الصيام فيه وأجاز لهم قصر الصلاة.

إن القول بنسخ هذه الآيات خصوصاً، وبالنسخ عموماً، نشأ كما أوضحنا في موضع آخر من هذا الكتاب، من نوازع اجتماعية سائدة، ومن دوافع سياسية حكمت الفقه في فترات معينة سابقة من التاريخ، والإصرار على التمسك به من باب تقديس السلف، بعد أن زالت هذه الدوافع، وتغيرت تلك النوازع، أمر يثير الشفقة، والسخرية من جانب، ويثير الحنق والغضب من جانب آخر.

فمن المعروف المشهور أن جميع كتب التفسير المتداولة، بما فيها التفسير الكبير للإمام الرازي، تقوم على الاعتقاد بالنسخ والقول بهما، وتتدرج ما بين متطرف ينسخ

كل آيات العمل والكسب بآية الشفاعة وكل آيات الصبر والصفح والموعظة الحسنة والحكمة في مجال الدعوة بآية السيف[٢] وبين معتدل يقصر النسخ على بعض آيات من التنزيل الحكيم. لكنهم جميعاً يتفقون على أن آيات الوصية منسوخة بآيات الإرث، وعلى أن الحديث النبوي باعتباره وحياً يوحى ينسخ آيات الأحكام الإلهية. والخروج على هذا وحده كافٍ لوضع تفسير جديد للتنزيل الحكيم يقوم على عدم جواز النسخ، ويصحح ما ذهب إليه غلاة القائلين بالنسخ من أصحاب التفاسير، في عدد من المواضيع الحساسة الهامة، على رأسها:

- أحكام الوصية التي زعموا أن أحكام الإرث نسختها.
- أحكام اللواط والسحاق التي زعموا أن أحكام الزنا نسختها.
- أحكام الإنفاق والصدقات التي زعموا أن أحكام الزكاة نسختها.
- أحكام فدية الصيام التي زعموا أنها منسوخة.
- أحكام النهي عن البدء بالقتال التي زعموا أنها منسوخة.
- أحكام الإعراض عن المشركين والصفح عنهم، وأحكام الجدال بالتي هي أحسن وبالحكمة والموعظة الحسنة التي زعموا أن آية السيف نسختها.
- أحكام تحريم الزواج بالمشركات التي زعموا أنها منسوخة.
- حكم لا إكراه في الدين الذي زعموا أن آية السيف نسخته.
- حكم أكل مال اليتامى ظلماً الذي زعموا أنه منسوخ.

ومن المعروف المشهور أيضاً أن من يقول بالنسخ، يقول بأسباب النزول، إذ هما توأمان من توائم علوم القرآن، تماماً مثل علم القراءات وعلم التجويد، والخروج على هذا وحده كافٍ ليخلق فهماً جديداً للتنزيل الحكيم يتم فيه شرح المقاصد والمعاني في الآيات، وتتم فيه بعدها معالجة الأمور التي حرفها القول بالنسخ وبأسباب النزول عن مواضعها، وفقهها فقهاً جديداً لم تترك لنا عصور السلطنات السالفة ما يشبهه، رغم أننا نجزم بوجوده، إذ لا يعقل البتة أن أمة بكاملها فيها أمثال الفخر الرازي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون والجاحظ ثم لا تلتفت إلى أمر خطير كهذا، على مدى قرون وقرون.

إن القول بأسباب النزول والانطلاق منه في تفسير التنزيل الحكيم يوحي بوجود

رابطة بين الآية وسببها هي رابطة المعلول بعلّته، ومع زوال هذه العلة وذلك السبب تصبح الآية وحكمها تاريخية مرحلية بحتة، وينتفي بذلك قولنا إن الرسالة المحمدية صالحة لكل زمان ومكان. ورحم الله الإمام علي كرم الله وجهه الذي كان أول من انتبه إلى هذه المسألة، فقد كان يسميها مناسبات النزول وليس أسباب النزول.

إن القول بالنسخ وبأسباب النزول وتكريسهما علوماً قرآنية وأنه لا يكون تفسير ولا فقه بدونهما، إنما هو تقزيم ومسخ لعالمية الرسالة المحمدية وتعطيل لقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنبياء ١٠٧).

الإرث: هو عملية نقل ما كان يملكه إنسان توفي إلى ورثة تعددهم وصيته وتحدد نصيب كل منهم، أو إلى ورثة عددتهم آيات الإرث وحددت حظ كل منهم، في حال عدم وجود وصية. والأولوية المطلقة في هذه المسألة للوصية، التي إما أن يضعها المتوفى قبل وفاته ويتحتم اتباعها بحذافيرها بعده، بدليل أن الله سبحانه اشترط لنفاذ أحكام آيات الإرث أن تكون «من بعد وصية يوصى بها أو دين». وإما أن يهمل المتوفى قبل وفاته هذا الأمر الإلهي فلا يترك بعده وصية، فينوب الله عنه في هذه الحالة ويضع وصية عامة توزع فيها الحصص على الورثة. ويتحتم اتباعها بحذافيرها سواء في أصحاب الحق بالإرث أو في حصة كل منهم.

تبدأ أول آية من آيات الإرث في التنزيل الحكيم بقوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**..﴾ النساء ١١. وتختتم ثاني آية من آيات الإرث بقوله تعالى: ﴿... **وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ**﴾ النساء ١٢. ونفهم من ذلك أمراً له دلالة كبرى، هو أن الوصية أساس انتقال الملكية، وأنها تكليف من الله للناس كالصلاة والصيام تماماً.

يقول تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ**﴾ البقرة ١٨٠.

ونحن مع مسألة الإرث وانتقال الثروات إلى الأجيال التي تأتي بعدنا أمام إشكاليات عدة. أولها أن الله سبحانه يريدنا أن نحكم هذا الموضوع الحساس البالغ الخطورة بأنفسنا، حرصاً منه وهو العدل العادل على أن نمارس حريتنا كاملة في إقرار ما نراه مناسباً دون أي تدخل منه، على أن نقدم له الحساب يوم الحساب. لكن البعض يريدنا عبيداً مسيرين لا رأي لنا ولا قرار، ولا نصلح للخلافة التي كلفنا بها سبحانه في الأرض، فاخترعوا علماً اسمه الناسخ والمنسوخ زعموا فيه أن الوصية في آية البقرة

المذكورة وغيرها منسوخة، نسختها آيات المواريث في سورة النساء، وأعمت المذهبية الفرقية والمآرب السياسية قلوبهم وعيونهم عن أن الله تعالى بدأ آيات المواريث بقوله ﴿**يوصيكم الله..**﴾ وختمها بقوله ﴿**وصية من الله..**﴾.

ولم يكتفوا بالقول بأن ثمة آيات وأحكاماً في التنزيل الحكيم نسختها آيات أخرى فيه، وجعلوا كتاب الله كتاباً مرحلياً ربطوه بأسباب وأحداث وقعت منذ عشرات القرون، بل زعموا أن السنة القولية متمثلة بالأحاديث النبوية ـ كما هي في كتب الحديث بين أيدينا ـ قادرة على نسخ الآيات والأحكام في كتاب الله، معلنين أن القرآن أحوج إلى السنة أكثر من حاجة السنة إلى القرآن وأن السنة قاضية عليه.. تعالى الله عما يشركون.

قلنا إن الله سبحانه كلف الإنسان بوضع وصية خاصة به إن ترك خيراً يتم بموجبها انتقال تركته إلى من يعددهم بعده محدداً نصيب كل منهم، وفي حال أنه لم يفعل فقد وضع سبحانه وصية عامة لهذا الغرض، وهي عبارة عن قوانين عامة تعمل على تحقيق العدالة العامة لا الخاصة، ولها ما يقابلها في الواقع الاجتماعي الإنساني المعاش، ولا علاقة لها بالإيديولوجيا السياسية، أي أنها لا تثبت شرعية الحكم والخلافة والرئاسة لأحد، ولا تنـزع شرعية الحكم والإمامة والملك عن أحد، إنما هي مجرد قانون عام لتوزيع ثروة المتوفين في أنحاء الكرة الأرضية، دون أن تأخذ بعين الاعتبار الوضع العائلي لعائلة بعينها أو المسؤولية العائلية لشخص بعينه. لأنها قانون وضعه سبحانه لمجموعات إنسانية بكاملها وليس لأسر وأفراد.

فالأسس التي وضعها سبحانه لتحقيق العدل في الإرث، تقوم على مبدأ العدل والمساواة بين المجموعات المختلفة. فإذا نظرنا في هذه القوانين نظرة فردية وجدنا أنها لا تحقق المساواة بين الذكر والأنثى، لكنها تحققها بين مجموعات الذكور ومجموعات الإناث في العالم. ومن هنا فنحن نحتاج إلى نظام معرفي رياضي يختلف عن علم العمليات الحسابية الأربع. إلا أن هذه المساواة بين المجموعات لا تعني بالضرورة المساواة بين أفرادها، بحسب أحوالهم الخاصة الشخصية أو أوضاعهم الاجتماعية. فنحن لا نجد في مجموعة الذكور مثلاً، فرقاً بين ذكر صغير قاصر ما زال يدرس، وذكر كبير بالغ أنهى دراسته وبدأ يكسب. كما لا نجد فرقاً في نصيب أب مريض مقعد، عن نصيب أب ما زال في صحة جيدة تمكنه من العمل. ولا نجد فرقاً أيضاً بين

ابن بار يعتني بأمه وأبيه ويسهر على راحتهما ومصالحهما، وابن عاق أدار ظهره لهما. فهذه كلها خصوصيات فردية أسرية لا يكون تحقيق العدل فيها إلا بالوصية الخاصة، وهذا يؤكد أهمية وضرورة الوصية التي شرحناها آنفاً.

ثمة أمر بديهي في مسألة تكليفنا بالوصية يغيب عن أذهان الذين يزعمون نسخ آيات الوصية بآيات الإرث، هو أننا لنستطيع توزيع التركة على مستحقيها، علينا أن نستبعد من هذه التركة وصية المتوفى وديونه، طبقاً للأمر الإلهي الذي كرره سبحانه أربع مرات في آيتي النساء ١١ و١٢. وهذا لا يتحقق إلا إذا ترك المتوفى خلفه جدولاً أو قائمة يبين فيها ما له وما عليه، وجدولاً آخر يتضمن رغباته الأخيرة التي يأمل من ورثته تنفيذها بعد أن يلقى وجه ربه.

والطريف أن المتشدقين بالسنة النبوية والقائلين بقدرتها على نسخ الأحكام الإلهية، هم أول من يهمل ويعطل السنة النبوية، حين يتعلق الأمر بالأموال. نقول هذا وأمامنا حديث نبوي ينص إن صح على: نحن معاشر الأنبياء لا نرث ولا نورث. وتضيف إليه بعض الروايات عبارة خاتمة تقول: ما تركناه صدقة. وهذا الحديث بالذات هو الذي اعتمده أبو بكر الصديق في حرمان فاطمة من نصيبها في أرض فدك.

ونحن نرى في هذا الحديث وصية، ونرى فيه طاعة وتنفيذاً للأمر الإلهي في آية البقرة ١٨٠ تدحض مزاعم النسخ، ونتساءل:

لماذا لا يلتزم علماؤنا الأفاضل بهذه السنة الشريفة فيتركون أموالهم صدقة؟ أليسوا في زعمهم ورثة الأنبياء؟ أم أن السنة النبوية الشريفة عندهم، هي حجة في السيطرة على عقول الناس ومصادرتها والتصدر في المجالس.

ونعود إلى آيات الإرث الثلاث في التنزيل الحكيم وإلى قوله تعالى ﴿**يوصيكم الله في أولادكم..**﴾ ونقف عند حرف الجر (في) الوارد في الآية، الذي يحدد محل الوصية في القصد الإلهي. ففعل وصى في اللسان العربي يقتضي مفعولاً به هو محل الوصية، وغالباً ما يأتي المفعول به على شكل اسم مجرور بالباء، كما في قوله تعالى:

- ﴿**وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ**﴾ العصر ٣.
- ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ**﴾ لقمان ١٤.
- ﴿**وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا**﴾ مريم ٣١.

هنا نعرب الاسم أنه مجرور لفظاً منصوب محلاً مفعولاً به. وهذا بالذات ما أقنع إماماً مثل ابن عباس أن يقرأ قوله تعالى: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾ الإسراء٢٣ على الشكل التالي: ووصى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً.. وكان يقول: لو قضى ربك ألا يُعبد إلا إياه، لما عبد إلا إياه!!.

ولما كان للوصية محل وموضوع، فإن من اللازم تحديدهما في الوصية، وبيان محلها والمخاطب الذي عليه تنفيذها، وتوضيح موضوعها وحقلها الذي يقصده الموصي. فمحل الوصية في قوله تعالى ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه**﴾ هو الإنسان، أما موضوعها فهو الوالدان. ومحل الوصية في قوله ﴿**وأوصاني بالصلاة**﴾ هو المسيح بن مريم (ع) أما موضوعها فهو الصلاة. ولعلنا لا نجد في التنزيل الحكيم وصية إلا ونجد معها محلها وموضوعها. فما هو المحل وما هو الموضوع في قوله تعالى ﴿**يوصيكم الله في أولادكم**﴾؟

أما محل الوصية هنا فهو الناس، الذين بدأ سبحانه بتوجيه الخطاب إليهم في مطلع الآية الأولى من النساء بقوله ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم**﴾ إلى قوله في مطلع الآية ١١ ﴿**يوصيكم الله في أولادكم**﴾ وأما موضوع الوصية فهو إرث الأولاد وحظ كل منهم من التركة.

ونلاحظ أنه سبحانه قال ﴿**في أولادكم**﴾ ولم يقل (في أبنائكم)، رغم أن ذكر الأبناء ورد في نفس الآية بقوله تعالى: ﴿**آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً**﴾ النساء ١١.

الأولاد جمع مفرده ولد، ويقال للذكر والأنثى، إذ ليس في اللسان العربي مؤنث للولد.

والولد إضافة إلى أنه يعني المذكر والمؤنث، فهو يعني كل إنسان على ظهر الأرض لأنه بالأصل مولود. ومن هنا جاء تكريم الله سبحانه للجنس البشري بأكمله، حين أقسم به في التنزيل الحكيم بقوله: ﴿**وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ**﴾ البلد ٣. ومن هنا أيضاً قوله تعالى عن ذاته المقدسة: ﴿**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**﴾ الإخلاص ٣. ولهذا نجد قواعد الإرث التي جاءت كموضوع للوصية بعد قوله «أولادكم» تشمل كل حالات الإرث لأهل الأرض قاطبة، ولكل من يلد ويولد من الأبوين والأحفاد والأزواج والأخوة. أما أبناؤكم فلها مدلول آخر يتبع مستوى المقارنة والخطاب. وذلك كما لو أن لدينا رجلاً

اسمه سعيد بن أحمد بن محي الدين، نجد أن أحمد ومحي الدين هم الآباء بالنسبة لسعيد، وأن سعيداً وأحمد هم الأبناء بالنسبة لمحي الدين، وأن احمد من الأبناء بالنسبة لمحي الدين ومن الآباء في الوقت نفسه بالنسبة لسعيد، إلا أنهم جميعاً مشمولون بالوصية الإلهية للإرث باعتبارهم أولاداً، وباعتبار أن الولادة أساس التكاثر البشري بدليل قوله تعالى: **﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾** الحديد ٢٠.

ونبدأ من حيث بدأ سبحانه بقوله: **﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾** النساء ١١. وهذا هو القانون الأول في الإرث. وفيه الإشارة الواضحة لما أسلفناه، من أن الأنثى هي الأساس في احتساب الحصص، وكأني بالله سبحانه يقول: انظروا إلى حظ الأنثيين بعد أن تحددوه، ثم أعطوا الذكر مثله. إذ لا يمكن في المنطق النظري ولا في التطبيق العملي أن يعرف مثل الشيء ويتحدد إن لم يعرف الشيء ويتحدد أولاً.

ننتقل الآن إلى تتمة نص الوصية في قوله تعالى: **﴿فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك، وإن كانت واحدة فلها النصف..﴾** النساء ١١. هذا هو نص الوصية المتضمن لقانون الإرث بأكمله، فكل ما تلا ذلك من حالات بعد هذا القول، هو نماذج خاصة من هذه الحالات الثلاث، التي تمثل حدود الله، بدليل أنه سبحانه بعد أن بيّن وصيته بقانون الإرث في الآيات ١١، ١٢ من سورة النساء، افتتح الآية ١٣ بقوله: **﴿تلك حدود الله﴾** وهذه الحالات تشمل الأصول والفروع والزوج والاخوة أي محل الوصية وبما أن الأعمام والأخوال وأبناء العم..الخ غير مذكورين في آيات الإرث فهذا يعني أنه لا حظ لهم إطلاقاً في الإرث.

ولابد لفهم أحكام الإرث وقوانينه، من فهم الهندسة التحليلية والتحليل الرياضي والمجموعات، ولا بد من فهم التابع والمتحول في علم الرياضيات، الذي تمثله المعادلة التالية:

ع = تا (س)

التي تعني أن (س) تأخذ قيمة متحولة، وأن (ع) تابعة لـ (س)، وأن قيمة (ع) تتغير وتتحول تبعاً لتغير وتحول قيمة (س).

وفي قانون الإرث نجد أن الذكر هو التابع (ع) وأن الأنثى هي المتحول (س). أي أن الأنثى هي الأساس في حساب الإرث، وأن حصة الذكر تتحدد بعد تحديد حصة الأنثى، كتابعة لها تتحول وتتغير كلما تحولت وتغيرت حصة الأنثى.

ننتقل الآن إلى النظر في قانون المواريث كما هو مبين بين أيدينا، وكما يجري توزيع التركات عملياً بموجبه، فنجد أن السادة الفقهاء قرأوا قوله تعالى ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾، لكنهم تطبيقاً نفذوه كما لو أنه قال «للذكر مِثْلا حظ الأنثى». وهذا هو الخطأ الأول في قانون المواريث.

قد يتوهم القارئ أن هذه القضية لغوية بحتة، لكنه بعد التأمل سيجد أنها أكثر من ذلك بكثير فالفرق كبير بين أن تضاعف عدد الإناث كما في قوله تعالى ﴿**للذكر مثلِ حظ الأنثيين**﴾، أو أن تضاعف المثل كما اعتبر الفقهاء «للذكر مِثْلا حظ الأنثى» ففي الحالة الأولى هناك تابع ومتحول وهناك متحول مفروض هو الأنثى التي قد تكون واحدة أو اثنتين أو فوق اثنتين وأن الذكر هو التابع لمتغير هو الأنثى، لذا ورد ذكره مرة واحدة في الآية وتم تغيير عدد الإناث من واحد إلى اللانهاية أما في الحالة الثانية فلا تابع ولا متحول ولا أساس، والذكر يأخذ مثلي حظ الأنثى مهما كان عدد الإناث وهذا ما حصل فعلاً.

ثمة أمر آخر بالغ الأهمية، هو أن الله سبحانه حين يضع قواعد وقوانين الإرث فهو يضرب أمثلة تطبيقية لحالات موجودة في الواقع الموضوعي (الوجود الاجتماعي الإنساني في كل الأرض)، ولها صفة العمومية، وفي قوله ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ يشير إلى أن حصة الذكر تكون ضعف حصة الأنثى في حالة واحدة فقط هي وجود أنثيين مقابل ذكر واحد. أي أن هناك وجوداً موضوعياً لا افتراضياً لذكر وأنثيين. وهذا يعني في حقل المجموعات أن حصة الذكر تكون ضعف حصة الأنثى كلما كان عدد الإناث ضعف عدد الذكور:

ذكر واحد + أنثيان

ذكران + ٤ إناث

٣ ذكور + ٦ إناث.. وهكذا

فماذا لو كان عدد الإناث أكبر من ضعف عدد الذكور، كأن نكون أمام حالة ذكر واحد + ٣ إناث أو ٤ أو ٥ إلى ما لا نهاية من الناحية الرياضية؟

هنا يأتي الجواب الإلهي فيقول سبحانه: ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾ ونلاحظ فيه أمرين: الأول تغير وتحول عدد الإناث، والثاني أن الذكر لم يحصل على ضعف حصة الأنثى. لأننا إن فرضنا تركة لأربعة أولاد (ذكر + ٣إناث)، لكانت حصة الذكر ٣٣,٣٣٪ من التركة وحصة الأنثى ٣/٦٦,٦٦= ٢٢,٢٢٪ من التركة. وإن فرضنا تركة لستة أولاد (ذكر + ٥ إناث)، لكانت حصة الذكر ٣٣,٣٣٪ وحصة الأنثى ٥/٦٦,٦٦= ١٣,٣٣٪ من التركة. وهذا يؤكد ما ذهبنا اليه من أن حصة الذكر تكون ضعف حصة الأنثى في حالة واحدة فقط وليس في جميع الحالات كما يزعم الفقهاء في قوانين الإرث المطبقة حالياً.

أما إذا ترك المتوفى أنثى واحدة وهذا هو الاحتمال الوحيد المتبقي من تغير المتحول (س) وهو الأنثى من واحد الى ما لا نهاية، فالحكم الإلهي في هذا الاحتمال أن تأخذ النصف، وأن يأخذ الذكر النصف الآخر من التركة، وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾.

إلى هنا يكون سبحانه قد غطى في وصيته جميع الحالات الثلاث الممكنة للأنثى، فجميع الأسر في الدنيا، إما أن يكون فيها أنثى واحدة أو اثنتان أو فوق اثنتين إلى ما لا نهاية، ولا رابع لهذه الحالات الثلاث في مجالات الاحتمالات الرياضية النظرية والواقع الموضوعي في نفس الوقت. وهذا يؤكد مرة ثانية أن الأساس المتحول في قوانين الإرث كما صاغها الحق تعالى هو الأنثى، وأن الذكر تابع تتغير حصته بتغير عدد الإناث الوارثات معه، فإن كانت واحدة فله النصف ولها النصف، وإن كانتا اثنتين فله مثل ما لهما، وإن كن فوق اثنتين إلى ما لا نهاية فله الثلث ولهن الثلثان مهما كان عددهن. لذا ورد ذِكرُ الذكر مرة واحدة في الآية لأنه تابع وتغير عدد الإناث في الآية لأنها متحول.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن ثمة حالات لم يذكرها الله سبحانه هي أن يكون للمتوفى أولاد ذكور فقط (ذكر واحد أو أكثر إلى ما لا نهاية) أو أولاد إناث فقط (أنثى واحدة أو أكثر إلى ما لا نهاية). ففي هذه الحالة تقسم التركة بينهم بالتساوي، وهذه بديهية لا تخفى على إنسان مهما كانت درجته العلمية أو الفكرية. لأن آيات الإرث أصلاً جاءت في حال وجود الجنسين فقط (ذكر - أنثى) (أم - أب) (أخ - أخت) (أرمل - أرمل). وبما أن الأنثى هي الأساس، فإن ذكرت الأنثى لوحدها فهذا يعني بالضرورة وجود ذكر مقابل لها، فمثلاً ذكر الأم دون الأب.

سيقول قائل: فأين العدل الإلهي والمساواة بين الذكر والأنثى في هذا التقسيم؟ ونحن نجيب هذا القائل، ونذكره بما أسلفنا من أن قوانين الإرث التي نص عليها سبحانه في وصيته هي قوانين عامة، ولأنها كذلك فالعدل بالتساوي لا يتحقق فيها على مستوى الأفراد، لكنه يتحقق بالتأكيد على مستوى المجموعات. ولقد رأيت فيما أسلفنا أن حصة الذكر ليست ثابتة كما يزعم البعض ومحددة بمثلي حصة الأنثى في كل الحالات كما يتوهمون، فالذكر الواحد مع ست إناث يرث كما شرحنا آنفاً ثلاثة أمثال حصة الأنثى، وسنجد في حالات نأتي على تفصيلها لاحقاً أن الذكر قد يرث ما يعادل نصف أو ربع ما ترثه الأنثى. وهذا هو تماماً ما نعنيه بقولنا إن قوانين الإرث قوانين عامة وضعت للذكور والإناث في كل أنحاء الأرض، وهي لهذا تحقق العدل بالمساواة بين مجموعات الذكور ومجموعات الإناث في مجتمع بكامله وليس على مستوى فرد بعينه، أو على مستوى أسرة بعينها. فالعدل بالتساوي لا يكون إلا في حالتين:

١ ـ عدد الأولاد الذكور = عدد الأولاد الإناث، أي مجموعة الذكور = مجموعة الإناث

ذكر واحد	+	أنثى واحدة
ذكران	+	أنثيان
٣ ذكور وما فوق	+	٣ إناث وما فوق

والحكم الإلهي في هذه الحالة مذكور صراحة بالتساوي في قوله تعالى ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾.

٢ ـ الأولاد كلهم ذكور لا إناث بينهم، أو كلهم إناث لا ذكور بينهم، ولا تحتاج هذه الحالة لبديهيتها الى نص قرآني.

نعود إلى الحالات الثلاث كما وردت في قوله تعالى:

١ ـ وإن كانت واحدة فلها النصف.

٢ ـ للذكر مثل حظ الأنثيين.

٣ ـ فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك.

فإذا رمزنا لعدد الإناث بالرمز (ن)، ولعدد الذكور بالرمز (م)،

رأينا أن الحالة الأولى: ن/م = ١ عدد الإناث يساوي عدد الذكور

وأن الحالة الثانية: ن/م = ٢ عدد الإناث ضعف عدد الذكور.

وأن الحالة الثالثة: ن/م (فوق) ٢ > عدد الإناث أكبر من ضعف عدد الذكور.

وهذه هي القواعد الثلاث للإرث التي سماها سبحانه حدود الله مع الحدود الدنيا والعليا المذكورة في بقية الآيات، وسنرى كيف أنها بالفعل شروط حدية يمكن أن نستنتج منها الكم المتصل في الهندسة التحليلية والتحليل الرياضي.

إننا مع قوانين الإرث التي وضعها لنا الفقهاء، زاعمين أنها تمثل القوانين الإلهية، أمام عدة إشكالات، لم يتجشم أحد خلال قرون طويلة مشقة أن يسأل نفسه أو يسأل غيره عن سبب هذه الإشكالات، إذ لا يعقل مطلقاً أن يضع سبحانه لعباده في طول الكون وعرضه قانوناً دائماً خالداً إلى قيام الساعة لتوزيع التركات على الوارثين، تعوزه الدقة والوضوح إلى حد نحتاج معه إلى ترقيع عملية التقسيم بالرد والعول ونعطي فيها الأعمام من التركة دون أن يذكروا، ثم يقول لنا تعالى بعدها مباشرة ﴿**يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم**﴾ النساء ١٧٦.

وأول هذه الإشكالات هو في فهم قوله تعالى ﴿**يوصيكم الله**﴾، فالله سبحانه يوصي حين لا يوصي المرء، ويقرر في وصيته نواظم الإرث وقواعده، وهذا ينفي قول القائلين بنسخ آيات الوصية.

وثانيها في قوله تعالى ﴿**في أولادكم**﴾ إذ اعتبرها الفقهاء (في أبنائكم) وحجبوا عن الحفيد ميراثه من جده، من جهة، واعتبروا الولد مفرد الأولاد هو الذكر، رغم الإشارة الصريحة في القول الإلهي أن الأولاد هم الذكور والإناث.

وثالثها قوله تعالى ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾، وهذا حكم الإرث في حالة كون الورثة الحقيقيين وليس الافتراضيين ثلاثة (ذكر وأنثيان)، لكنهم جعلوه حكماً في كل الحالات والأحوال وطبقوه كما لو أنه سبحانه قال (للذكر مثلا حظ الأنثى)، إذ لافرق عندهم بين القولين، بينما ثمة فرق كبير شرحناه آنفاً.

فإن سألنا: لماذا قال ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾، ولم يقل:

- للذكر مثل حظي الأنثيين.
- للأنثيين مثل حظ الذكر.

ـ للأنثى نصف حظ الذكر.

ـ للذكر مثلا حظ الأنثى.

ولماذا يعطي الذكر دائماً في زعمكم ضعف مايعطيه للأنثى، وتعتبرونها أمراً مسلماً به إلى حد أنكم ترون فيها برهاناً على نقص عقل الأنثى ودينها؟ ولماذا بدأ في الآية بالذكر ولم يبدأ بالأنثى؟ أجابونا: لما كان الذكر أفضل من الأنثى فقد قدَّم ذِكرَه على ذِكرِ الأنثى، وتقديم الذكر يدل على فضله بالمطابقة وعلى نقص الأنثى بالالتزام، ويشير إلى أن السعي في تشهير الفضائل يجب أن يكون راجحاً على التشهير بالرذائل. فالأنثى عورة كلها، وفتنة كلها، وشرٌ كلها. ودعموا دعواهم بسلسلة أحاديث نبوية ينسبونها إلى الرسول الأعظم، أشهرها رواية أبي هريرة أن ثلاثة يبطلون صلاة الرجل، المرأة والحمار والكلب الأسود. وبرأينا أنه قدَّم الذكر على الأنثى وذَكَرَهُ مرة واحدة لأنه تابع، والأنثى ذكرت من واحد إلى مالانهاية لأنها متحول. وفي هذه الحالة فإن الاحتمال المنطقي الوحيد هو أن يقول «للذكر مثل حظ الأنثيين»، لأن الأنثى هي الأساس في الإرث، والذكر تابع لها. وللذكر مثل حظ الأنثيين هي الاحتمال الأول للإرث (الحد الأول من حدود الله في الإرث).

وتابعوا: أما تخصيص الذكر في الإرث بمثلي حظ الأنثى في كل الحالات والأحوال فهو دليل على هذا التفضيل الإلهي له، مما يوجب أن يكون الإنعام عليه أزيَد. ولأنه هو المنفق على عياله فهو إلى المال أحوج. وسبب أخير طريف ينسبونه إلى الإمام جعفر الصادق (رض) يقول: إن حواء أخذت حفنة من حنطة فأكلتها، ثم أخذت حفنة أخرى فخبأتها، ثم دفعت بالثالثة إلى آدم. فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل فقد قلب الله الأمر عليها، وجعل نصيبها نصف نصيب الرجل.

ونحن لانملك أمام هذه الأجوبة إلا أن نصفق كف العجز بكف اليأس ونقول: حسبنا الله ونعم الوكيل.

١ ـ أما عن مسألة تفضيل الله تعالى للذكر على الأنثى فهذا من عند المفسرين لأن الله منـزه عقلاً عن التحيز، وحاشاه سبحانه أن يكرم خلقاً على خلق إلا بالتقوى والعمل الصالح، والحكاية أن السادة الفقهاء فسروا كلام الله تعالى بعقلية متعصبة ذكورية وبروح مجتمعية ذكورية، ثم زعموا أن هذا هو المراد الإلهي، وكل من يقول بغير ذلك فهو كافر.

يقول تعالى ﴿إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ آل عمران ٣٥،٣٦. ونحن نرى في قوله تعالى ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى﴾ تفضيلاً صريحاً للأنثى يفقأ عين كل مكابر يقول بأفضلية الذكر على الأنثى، ورغم ذلك لم تسلم هذه الآية بالذات من التخريجات المشبعة بالروح الذكورية التي تقاتل بكل الأسلحة لإثبات وجهة نظرها.

قالوا إن العبارة هي من قول امرأة عمران وليست من قول الله، أي أن تفضيل الأنثى على الذكر هو معتقد امرأة عمران، ولكن لو صح هذا لتناقض مع عبارتها السابقة التي تعتذر فيها لله تعالى عن وضعها أنثى.

وقالوا إن امرأة عمران آمنت بتفضيل الأنثى على الذكر في هذا الحالة حصراً بعد أن تمنت الذكر فوهبها الله الأنثى، وهبة الله أفضل عندها من تمنياتها. وتأكيداً منهم على أن هذه العبارة من قول امرأة عمران فقد قرؤوا لفظة ﴿وضعْتُ﴾ بسكون العين وضم التاء على تقدير أنه كلامها. رغم أن ابن عباس قرأها ﴿وَضَعَتْ﴾ بفتح العين وسكون التاء على تقدير أنه كلام الله تعالى وأن عبارة ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى﴾ جملة اعتراضية توسطت ماقالته امرأة عمران. ولو أن العبارة من قولها كما يزعمون لكان الأقرب أن تقول: وأنت أعلم بما وضعتُ، بعد أن استهلّت كلامها بالقول: رب إنـي وضعتها أنثى.

أمر آخر نختم به فقرتنا هذه هو أن تحريك التاء بالضم على تقدير أن العبارة من كلام امرأة عمران، تصحيف في الكتابة حصل حتماً بعد التدوين، حاول أصحابه أن يلبسوه ثوب القراءات التي أجازها الرسول الأعظم (ص). لأن التنزيل الحكيم نزل ذِكْراً مسموعاً، وليس كتاباً مقروءاً، والتصحيف بضم التاء لايمكن أن يقع في السماع مطلقاً.

٢ ـ أما مسألة أن حصة الذكر هي دائماً ضعف حصة الأنثى، من باب تفضيله والإنعام عليه، فهذه أيضاً من عند المفسرين والفقهاء الذين يصرون على ترسيخ السيادة الذكورية في المجتمع، رغم أنها من سمات المجتمعات القديمة وبالأخص اليهودية منها. ويزعمون أن الدين عند الأنثى ناقص باعتبارها تحيض فيمتنع عليها الصوم والصلاة مع الحيض. ناسين أن الحيض عند الأنثى البالغة عملية طبيعية كعملية الهضم تماماً، غايتها

طرح البويضات الهرمة غير الملقحة لتحل محلها بويضات شابة جاهزة للإلقاح. وهذا كله من صنع الصانع الحكيم العليم، وحاشاه أن يجعل مما صنع سبباً وحجةً في نقص العقل والدين.

ونقف بالتأمل والتحليل أمام الخبر المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق، في جوابه عن سبب تخصيصه تعالى للذكر بضعف حصة الأنثى دائماً:

- يقول الخبر إن صح، إن حواء أخذت حفنة من حنطة فأكلتها، ثم أخذت حفنة أخرى فخبأتها، ودفعت بالثالثة إلى آدم. وهذا يقتضي وجود كوم من الحنطة محصود ومدروس تأخذ منه هذه الحفنات. الأمر الذي يعني أن زراعة الحنطة وحصادها ودرسها وجعلها في أكوام كان معروفاً عند آدم وحواء، وهذا يرفضه العلم وتنفيه المكتشفات الآثارية القديمة نفياً قاطعاً.
- يقول الخبر إن صح، إن حواء أخذت الحفنة الثانية فخبأتها. والأمر طبيعي تماماً، لو فرضنا أنها فعلت ذلك لتقتسمها مع آدم في أيام القحط والجوع. فما الذي يدعو الإمام جعفر إلى افتراض سوء النية عند حواء، وأنها إنما خبأتها للاستيلاء عليها منفردة. ولماذا تخبئها أصلاً إذا كان لايوجد في الأرض إلا هي وآدم؟ وإن شئت أضف إليهم بعض الأبناء.
- ماهذا الآدم الرقيع الذليل الذي يصفه هذا الخبر إن صح؟ ترمي له حواؤه حفنة حنطة فيأخذها خانعاً صامتاً لايشكو ولايحتج، ولايخطر له أن يضربها علقة تتحدث بها الملائكة.
- يقول الخبر إن صح، إن الله تعالى أخذ بنات حواء إلى قيام الساعة بجريرة أمهن، ففرض لهن نصف مافرض للذكر من إرث، وهذا باطل لقوله تعالى ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ الزمر ٧.

رابع هذه الإشكالات قوله تعالى ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك**﴾. ورغم أن مافوق الاثنتين يعني وبكل وضوح ثلاثة فأكثر إلى مالا نهاية، ورغم أنه سبحانه جعله شرطاً لحصول النساء من أولاد المتوفى على الثلثين، بدلالة إن الشرطية في أول العبارة، وبدلالة الفاء الرابطة لجواب الشرط وجوباً في قوله ﴿**فلهن**﴾ إلا أن السادة الفقهاء:

- زعموا أن في الآية تقديماً وتأخيراً، وتقديرها عندهم: فإن كن نساءً اثنتين فما

فوق فلهن ثلثا ماترك. ونحن نصفق لهم إعجاباً وهم يصححون عبارات الله تعالى في تنزيله الحكيم.

- زعموا أن الله تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح، فمنهم من تصدى بالنيابة عن الله ببيانه معلناً أن قصد الله هو (إن كن نساءً اثنتين فما فوق)، ومنهم من قفز إلى الآية ١٧٦ من سورة النساء، فرأى أن الله يعطي الثلثين للأختين، فاعتبر ذلك ينسحب على البنتين. علماً بأن الأنثى الواحدة والاثنتين وفوق اثنتين جاء صراحة في الآية.

- وضعوا أصابعهم في آذانهم بعد أن قالوا ماقالوه، وتجاهلوا جميع الاحتجاجات التي ثارت عليهم. فهذا ابن عباس يقول: الثلثان فرض الثلاث فصاعداً، والحجة هي قوله تعالى (فوق اثنتين) وكلمة (إن) تفيد الاشتراط، وعدم تحقق الشرط ينفي حصول الثلثين للبنتين. ومع ذلك لم يستمع أحد لما قال.

- وأكبر هذه الإشكالات على الإطلاق أن السادة الفقهاء واضعي أصول قوانين الإرث، لم يعتبروا الحالات الثلاث التي نصت عليها الآية ١١ من سورة النساء أمثلة وأن حكم كل مثال خاص به ولا ينسحب على باقي الحالات، ولم يعتبروا وجود ذكر تابع ثابت في هذه الأمثلة، مما أوقعهم في خطأ فادح توهموا معه أنه سبحانه يقسم النصف لأنثى وحيدة أبويها ويقسم الثلثين لاثنتين أو أكثر، ليس معهن أخوة ذكور. فنتج لديهم نصف باق، أو ثلث باق، لم تذكر الآيات صاحبها، واحتاروا لمن يعطونه فأدخلوا الأقارب على خط الإرث دون أن يُذكَروا في الآية.

١ - لقد شرحنا فيما سبق أن الله سبحانه وضعنا في آيات الإرث أمام ثلاثة أمثلة والمثال الأول ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ الورثة فيه ثلاثة أولاد ذكر وأنثيان، والحكم فيه أن النصف للذكر والربع لكل من أختيه. وهذا رأي الإمام ابن عباس. وفي هذه الحالة حصة الذكور = حصة الإناث وحصة الذكر لاتساوي حصة الأنثى والمثال الثاني الورثة فيه ذكر وإناث فوق اثنتين (٣،٤،٥..) وفي هذه الحالة حصة الذكور تساوي الثلث وحصة الإناث ٢/٣ وحصة الذكر لا تساوي حصة الأنثى وحكمه أن الثلث للذكر والثلثين للأخوات يوزع بينهن بالتساوي ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾.

والمثال الثالث الورثة فيه ولدان ذكر وأنثى، وحكمه أن الميراث بينهما مناصفة ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾ وفي هذه الحالة حصة الذكور تساوي حصة الإناث وحصة الذكر تساوي حصة الأنثى.

وترك لنا بعد ذلك تقسيم المواريث في جميع الحالات الأخرى، مهتدين بحكمه في الأمثلة الثلاثة. ولهذا لا يجوز إطلاقاً أن نطبق حكم المثال الثاني أو الأول على المثال الثالث. أي إذا كان حظ الذكر مثل حظ الأنثيين في المثال الأول، فلا يجوز أن نعطيه ضعف حظ الأنثى في حالة أخرى ومثال آخر.

٢ ـ إن أوضح مثال لما ذهب إليه الفقهاء في سحب حكم حالة على حالة أخرى، هو قولهم «إذا خلف المتوفى ولدين ذكراً وأنثى فللذكر سهمان وللأنثى سهم» إعمالاً لقوله تعالى ﴿**للذكر مثل حظ الأنثين**﴾. فإن قلنا لهم إن هذا الحكم خاص بحالة وجود ثلاثة أولاد ذكر وأنثيان، وبما أن الحالة هنا تختلف، فتطبيق الحكم عليها ليس في محله، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فنحن نرى أن حكم ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾ هو الحكم الواجب التطبيق في هذه الحالة بالذات، أي الولدين الذكر والأنثى يرثان التركة مناصفة.

وطبعاً سيصيح المعارضون زاعمين أن حكم النصف للأنثى هو في حالة الانفراد فقط. أي في حالة أن يخلف المرء بنتاً واحدة لا غير. نقول لهؤلاء: إن الأمثلة الثلاثة التي أوردها سبحانه في آية النساء ١١ تبين حصص الأولاد من ذكور وإناث في حال الاجتماع، وليس في حالة الانفراد، بدليل قوله تعالى ﴿**يوصيكم الله في أولادكم**﴾، إذ لا خلاف في أن الأولاد الذكور في حال عدم وجود إناث والأولاد الإناث في حالة عدم وجود ذكور يرثون بالتساوي. ولا خلاف في أن توزيع التركة على أولاد ذكور منفردين (واحد أو أكثر) أو على أولاد إناث منفردات (واحدة أو أكثر) لا يحتاج لبدا هته لا إلى وحي ولا إلى فقه. وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الذكر هو التابع الثابت في الأمثلة الإلهية الثلاثة من سورة النساء ١١، الذي نسيه الفقهاء وهم يضعون كتب المواريث، فوجدوا أنفسهم أمام «نصف» لا يعرفون له صاحباً، وأمام «ثلث» لا يجدون له محلاً في التنزيل الحكيم، ثم وجدوه بزعمهم في السنة النبوية الشريفة، وفي خبر سعد بن الربيع تحديداً، فما هو الخبر الذي دام المسلمون أربعة عشر قرناً على اعتباره الحجة والمستند في توزيع الثروات على مستحقيها؟.

خبر سعد بن الربيع:

يقول الفخر الرازي في تفسيره (ج٩ ص ٢٠٣، ٢٠٤): «روى عطاء قال: استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة وأخاً فأخذ الأخ المال كله، فأتت المرأة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد، وإن سعداً قتل، وإن عمهما أخذ مالهما. فقال عليه الصلاة والسلام «ارجعي فلعل الله سيقضي فيه»، ثم إنها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الآية، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال «أعط ابنتي سعد الثلثين، وأمهما الثمن، وما بقي فهو لك» فهذا أول ميراث قسم في الإسلام».

أما سعد بن الربيع فصحابي جليل من شهداء أحد، عقبي بدري نقيب كاتب، كما يصفه الإمام النووي في «تهذيب الأسماء واللغات ص ٢١٠».

أما قوله عَقَبي فلأنه شهد العقبة الأولى والثانية، وأما قوله بدري فلأنه شهد بدراً مع رسول الله، وأما قوله نقيب فلأنه كان أحد اثني عشر نقيباً بايعوا الرسول، وأما قوله كاتب، فلأن هذه البضاعة كانت قليلة يوم ذاك، كما يقول ابن سعد في طبقاته ج٣ ص٥٢٢، فأرسله أبوه لتلقي القراءة والكتابة بعد أن رأى اليهود يعيرون العرب بأميتهم.

وأما أخوه الذي أخذ ماله بعد موته، فلا يعرف التراث له اسماً، ولا يعرف إن كان مؤمناً بالرسالة المحمدية كأخيه سعد أم لا. نقول هذا ونحن ننظر في عبارة (فأخذ الأخ المال كله). فأهل الجاهلية ما كانوا يورثون الصغار ولا الإناث وإنما كانوا يورثون من الأقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل ويأخذون الغنيمة. وإن كنا نرجح أنه كان مؤمناً بدليل أنه انصاع في الخبر لأمر الرسول.

سيقول قائل: وما فائدة أن يكون الأخ مؤمناً أو لا يكون طالما أن حكم المواريث في آية النساء ١١ لم يكن قد نزل؟.

نقول: الفائدة كبيرة والفرق شاسع. فإن كان مشركاً فليس له حكم ولا سلطان ولا ولاية على تركة أخيه المؤمن المتوفى، أو على زوجته وبناته، وإن كان مؤمناً فهو لا شك قد سمع الآيات التي تأمر ببر اليتيم، وسمع الرسول الأعظم يقول: أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين (وأشار بإصبعيه).

هذا بالنسبة للأخ. أما بالنسبة لسعد بن الربيع فنحن أمام صحابي نقيب كاتب، من غير المعقول أن يخرج إلى القتال في أحد دون أن يكتب وصيته، تنفيذاً لأمر الله

سبحانه ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين**﴾ البقرة ١٨٠. ولأمره سبحانه ﴿**وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً**﴾ النساء ٩. خصوصاً والأخبار تحدثنا أن الصحابة الكرام لم يكونوا ليناموا إلا ووصية أحدهم تحت رأسه، وخصوصاً وأنه يعرف حتماً مدى حاجة ابنتيه بعده إلى المال لتتزوجا.

روى جابر أن امرأة سعد بن الربيع جاءت بابنتيها إلى رسول الله فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع قتل أبوهما يوم أحد شهيداً وإن عمهما أخذ مالهما فاستفاءه ولم يدع لهما مالاً والله لا تنكحان إلا ولهما مال فقال رسول الله «يقضي الله في ذلك». فانزل الله عليه آية الميراث فدعا عمهما فقال: أعط ابنتي سعد الثلثين وأعط أمهما الثمن وما بقي فهو لك. أهـ (تهذيب الأسماء واللغات النووي ج١ ص٢١١). فلماذا لم يوص سعد لابنتيه؟

قد يقول قائل: لم تكن آيات الوصية قد نزلت بعد. نقول: ضمان مستقبل الأولاد وضمان دفع الحيف عنهم بعد الموت أمر فطري يشغل كل أب منذ بدء الخليقة وحتى قيام الساعة ولا علاقة له بآية أو بغيرها.

نعود إلى خبر عطاء، لنجد أن رسول الله سكت عن استيلاء الأخ على أموال أخيه المتوفى وهو يقول لأرملته (ارجعي فلعل الله سيقضي فيه)، وحاشا لرسول الله أن يسكت عن أمر مثل هذا. ولنفهم هذه النقطة بشكل واضح صحيح، نرجع إلى مسألة التوارث في دار الهجرة.

قلنا إن القوم في الجاهلية كانت لهم قواعدهم وقوانينهم في الميراث، وتتلخص في أمرين اثنين: النسب والعهد. ولما بعث الرسول الأعظم تركهم في أول الأمر على ما كانوا عليه، لا بل إن العلماء يقول إن الله أقرهم على ذلك فقال ﴿**ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون**﴾ النساء ٣٣. والمراد التوارث بالنسب، وقال بعدها ﴿**والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء شهيداً**﴾ النساء ٣٣. والمراد التوارث بالعهد. (أنظر التفسير الكبير للرازي ج٩ ص٢٠٣).

ثم جاء الأمر بالهجرة، ووصلت جموع المهاجرين إلى يثرب، وقام الرسول الكريم يؤاخي بين المهاجرين والأنصار، فصارت قوانين التوارث تقوم على أمرين هما: الهجرة

والمؤاخاة. يروى عن الزبير بن العوام أنه قال «لما قدمنا معشر قريش المدينة قدمنا ولا أموال لنا، فوجدنا الأنصار نعم الأخوان فأورثونا وأورثناهم، فآخى أبو بكر (خارجة بن زيد) وآخيت كعب بن مالك، فوالله لو قد مات عن الدنيا ما ورثه غيري، حتى أنزل الله ﴿**وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض**﴾ الأنفال ٧٥. في كتاب الله فرجعنا إلى مواريثنا».

ونحن مع خبر سعد بن الربيع أمام أنصاري توفي قبل نزول آيات الميراث، بحدود السنة الثانية للهجرة، وكان يجدر بالرسول الأعظم أن يقول لهذا الأخ المستولي على التركة «يرثه أخوه المهاجر وإن لم يكن من أقاربه، ولا ترثه أنت وإن كنت من الأقربين» أي أنه كان عليه أن يحكم بالعرف في حال عدم وجود نص عملاً بقوله تعالى ﴿**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين**﴾ الأعراف ١٩٩.

ولكن هل كان لسعد بن الربيع أخ من المهاجرين؟ ويجيبنا ابن سعد في طبقاته ج٣ ص٥٢٣ وابن الأثير في البداية والنهاية ج٣ ص٢٢٨. نعم!! إنه عبد الرحمن بن عوف.

يقول ابن سعد: لما آخى الرسول بين سعد بن الربيع وعبد الرحمن بن عوف انطلق به سعد إلى منزله فدعا بطعام فأكلا وقال له: لي امرأتان وأنت أخي في الله لا امرأة لك، أنزل لك عن إحداهما فتتزوجها. فقال عبد الرحمن: لا والله. قال سعد بن الربيع فهلم إلى حديقتي أشاطركها. فقال عبد الرحمن: لا.. بارك الله لك في أهلك ومالك. ثم نزلت آيات المواريث، فقال تعالى﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾ وقال ﴿**فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين..**﴾ النساء ١٢. فدعا النبي العم فور نزولها فقال: أعط ابنتي سعد الثلثين وأعط أمهما الثمن وما بقي فهو لك. وهذا ما نفهمه من الخبر، الذي لو كان صحيحاً ووقع فعلاً، لكان الأجدر بالنبي أن يقول له: «أعط أمهما الثمن ثم أعط البنتين ثلثي الصافي وما بقي فهو لك» لأن ثمن أرملة المتوفى يستحق من أصل التركة من بعد وصية يوصى بها أو دين. وتقديم الثلثين على الثمن في الحديث النبوي المزعوم يدعو إلى اللبس والخروج عن المقاصد الإلهية في التوزيع. وحاشا النبي وهو سيد الفصحاء أن يقول قولاً يحتمل اللبس في أمر دقيق كهذا.

أمر آخر أخير نقف عنده في الخبر. يزعم أن النبي اعتبر قوله تعالى ﴿**فوق اثنتين**﴾

يعني (اثنتين فما فوق). وهذا الفهم من النبي حجة عند من يرى هذا الرأي، لا بل إن صح يدحض كل رأي آخر، لولا أننا أمام حكم يقول به الإمام ابن عباس، ذكره الفخر الرازي في تفسيره ج٩ ص٢٠٥: «الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا لقوله تعالى ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾ وكلمة إن في اللغة للاشتراط، أي أن أخذ الثلثين مشروط بكونهن فوق اثنتين، ثلاثاً فصاعداً، وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين» .أهـ. وهذا حكم يعارض تماماً حكم النبي في خبر سعد بن الربيع المزعوم. فهل يعقل أن يجيز الإمام ابن عباس لنفسه أن يعارض أو يخالف النبي في حكم أقره وقرره؟ خصوصاً ونحن نعلم يقيناً أن الإمام ابن عباس عاش نصف قرن تقريباً بعد وفاة الرسول الأعظم يحكم ويفتي ويفسر. ونعلم يقيناً أن ثمة تركات تم توزيعها بناء على حكمه، ونعلم يقيناً أنها اندثرت في زوايا النسيان لعدد من الأسباب ليس هنا موضع تفصيلها.

بعد هذا التحليل نخلص إلى القول بأن في الخبر ما يريب، وإلى أن اعتماده كمستند وحجة في توزيع الإرث ليس على ما ينبغي وأنه يخالف عموم اللفظ بالإضافة إلى نقاط الضعف فيه.

تلك حدود الله:

نعود إلى قوله تعالى ﴿**تلك حدود الله**﴾ التي يستهل بها الآية ١٣ من سورة النساء بعد أن يرسي ويوضح سبحانه هذه الحدود في الآيتين السابقتين ١١و١٢. فما هي هذه الحدود التي إن أطاعها المرء دخل جنات تجري من تحتها الأنهار وإن عصاها خلد في النار والعذاب؟

ـ الحد الأول ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾:

وهو الحد الذي يحدد حظوظ أولاد المتوفى إن كانوا ذكراً وبنتين ويصلح في الوقت ذاته معياراً ينطبق على كل الحالات التي يكون فيها عدد الإناث ضعف عدد الذكور.

ذكر واحد + أنثيان: له النصف ولهما النصف.

ذكران + ٤ إناث: للذكرين النصف وللإناث الأربعة النصف.

ثلاثة ذكور + ٦ إناث: للذكور الثلاثة النصف وللإناث الست النصف.

وهذا ما ترمز إليه المعادلة: ن/م = ٢. حيث ن عدد الإناث، م عدد الذكور.

ـ الحد الثاني ﴿فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك﴾:

وهو الحد الذي يحدد حظوظ الورثة من الأولاد إن كانوا ذكراً وثلاث نساء فما فوق، أي ٣،٤،٥.. ذكر واحد + نساء فوق اثنتين: له الثلث ولهن الثلثان بالغاً ما بلغ عددهن. ويصلح هذا الحد لكل الحالات التي يزيد فيها عدد النساء عن ضعف عدد الذكور.

ذكران + ٥ نساء: للذكرين الثلث مناصفة وللنساء الثلثان بالتساوي.

٣ ذكور + ٧ نساء: للذكور الثلث وللنساء الثلثان.

وهو ما ترمز إليه المعادلة ن/م > ٢. حيث ن عدد النساء، م عدد الذكور.

ونلاحظ أن الذكر في الحالات التي ترمز إليها هذه المعادلة لا يأخذ مثل حظ الأنثيين، وهذا طبيعي جداً، لأن حكم الحد الأول يسري على الحالات التي وضع سبحانه هذا الحكم لها ولا يسري أبداً على غيرها. وإن سحبنا حكم حد على حد آخر غيره ضللنا وأضللنا ووقعنا في المحذور الذي أراد لنا تعالى عدم الوقوع فيه بقوله: **﴿يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم﴾** النساء ١٧٦.

ـ الحد الثالث ﴿وإن كانت واحدة فلها النصف﴾:

وهو الحد الذي يحدد حظ الورثة من الأولاد في الحالات التي يكون فيها عدد أفراد مجموعة الذكور يساوي عدد أفراد مجموعة الإناث، وهو ما ترمز إليه المعادلة ن/م = ١.

ذكر واحد + أنثى واحدة: لكل منهما النصف.

ذكران + أنثيان: لكل منهم الربع.

٣ ذكور + ٣ إناث: للذكور النصف وللإناث النصف.

ونلاحظ هنا أن الذكر لا يأخذ مثل حظ الأنثيين. وهذا أيضاً أمر طبيعي، إذ لا يجوز إعمال حكم حد في حد آخر غيره، إضافة إلى استحالة الوصول إلى حل يحقق نفاذ الحكمين معاً في حالة بعينها.

هذه هي الحدود الثلاثة التي أرساها سبحانه للإرث والتي لا تخرج عنها في حالات الإرث الواردة في آيات المواريث الثلاث، والتي إن فهمناها على الوجه الذي ذكرناه انحلت الإشكاليات التي حار الفقهاء في إيجاد حل لها، واختلفت المذاهب في فقهها:

١ ـ مشكلة الرد والعول.

٢ ـ مشكلة ذكورية الولد وأن البنت لا تحجب.

٣ ـ مشكلة فوق اثنتين.

٤ ـ مشكلة الثلث الباقي والنصف الباقي ولمن يعطى وأين يذهب. وهي مشكلة وهمية نشأت من الفهم الخاطئ الذي افترض أن أحكام الإرث نزلت في الأولاد بحالة الانفراد، ومن تطبيق حكم حد على آخر غيره. علماً بأن كل المواريث جاءت في حالة وجود الجنسين الذكر والأنثى.

فالرجل الذي يتوفى عن ثلاث بنات، لا علاقة البتة لتوزيع تركته بآيات النساء ولا بأحكام حدود توزيع الإرث، فالتركة توزع بينهن بالتساوي ولا يحتاج الأمر في حال الانفراد لبداهته إلى وحي قرآني أو توجيه سماوي. لكن السادة فقهاء المجتمع الذكوري العشائري القبلي (إشكالية ذاك الوقت) اعتبروا حكم ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾ يسري على الحالة التي ذكرناها، وحين طبقوها عملياً فأعطوا البنات الثلاث ثلثي التركة، بقي عندهم ثلث لم يعرفوا صاحبه. وكذلك الأمر في حالة رجل توفي عن بنت وحيدة واحدة، ففي مثل هذه الحالة تأخذ البنت في رأينا كامل التركة، تماماً كما يأخذ الذكر الوحيد الواحد كامل التركة، إذ لا فرق بين الأنثى والذكر في حالة الانفراد. لكن السادة الفقهاء اعتبروا هذه الحالة خاضعة لحكم ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾ وحين طبقوا ذلك عملياً فأعطوا البنت الوحيدة نصف التركة، بقي عندهم نصف لم يعرفوا لمن يعطونه.

القانون العام للإرث:

نستطيع الآن أن نستنتج القانون العام للإرث، من الكم المنفصل إلى الكم المتصل.

ـ الحالة الأولى: الأولاد الوارثون مجموعتان، مجموعة ذكور ومجموعة إناث، عدد أفراد مجموعة الذكور ٣ وعدد أفراد مجموعة الإناث ١.

ذكر		أنثى
١	-	١
١	-	٠
١	-	٠
٣	المجموع	١

الحكم في هذه الحالة هو حكم الحد الثالث ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾، فتأخذ الأنثى ٥٠٪ من التركة ويقتسم الذكور الثلاثة ٥٠٪ وهذا يفسر ما قلناه من أن قانون الإرث الإلهي قانون عام يحقق التساوي بين المجموعات، لا بين أفراد المجموعات فنلاحظ أن حصة الذكر تساوي ٣/١ حصة الأنثى وأن عدد الإناث في المجموعة ٣/١ عدد الذكور. كما نلاحظ أن حصة الأنثى في هذه الحالة ٣ أضعاف حصة الذكر وعدد الذكور في مجموعتهم ٣ أضعاف عدد الإناث. فإذا لم يعجب البعض هذا القانون فعليه بالوصية (القانون الخاص) التي لا نسب فيها ولا حدود تحكمها، إضافة إلى أنها مفضلة على الإرث في كتاب الله.

ـ الحالة الثانية: الأولاد الوارثون مجموعتان، مجموعة ذكور عدد أفرادها ٣، ومجموعة إناث عدد أفرادها ٢.

ذكر		أنثى
١	-	١
١	-	١
١	-	٠
٣	المجموع	٢

والحكم في هذه الحالة أن يأخذ الذكور الثلاثة ٥٠٪ وتأخذ الأنثيان ٥٠٪، فنلاحظ كما لاحظنا في الحالة الأولى أن عدد الإناث إلى عدد الذكور يساوي ٣/٢، وأن حصة الأنثى إلى حصة الذكر تساوي ٢/٣، أي أن حصة الأنثى إلى حصة الذكر تساوي مقلوب نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور.

ـ الحالة الثالثة: الأولاد الوارثون مجموعتان، مجموعة ذكور ومجموعة إناث، عدد الذكور ثلاثة وعدد الإناث ثلاث.

ذكر		أنثى
١	-	١
١	-	١
١	-	١
٣	المجموع	٣

والحكم في هذه الحالة، وفي جميع الحالات التي يتساوى فيها عدد أفراد مجموعة الذكور مع أفراد مجموعة الإناث (وهو ما ترمز إليه المعادلة ن/م = ١) أن تأخذ مجموعة الذكور نصف التركة وأن تأخذ مجموعة الإناث النصف الثاني. ونلاحظ هنا فقط أن حصة الأنثى تساوي حصة الذكر، لتساوي عدد الذكور مع عدد الإناث، فنسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور ٣/٣ = ١ وحصة الأنثى إلى حصة الذكر يساوي مقلوبها أي ٣/٣ = ١.

ـ الحالة الرابعة: الأولاد الوارثون مجموعتان، مجموعة الذكور ثلاثة ومجموعة الإناث أربع.

ذكر		أنثى	
١		١	ـ الحد الثالث من حدود الله كما ورد في سورة النساء
١		١	**﴿وإن كانت واحدة فلها النصف﴾**
١		٢	ـ الحد الأول من حدود الله **﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**
-		-	
٣	المجموع	٤	

أي أن نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور تساوي ٤/٣.

والحكم هنا أن تأخذ مجموعة الذكور النصف فيكون حظ الواحد ثلث النصف، وتأخذ مجموعة الإناث النصف الثاني فيكون حظ الواحدة منهن ربع النصف. أي أن حصة الأنثى تبلغ ٧٥٪ من حصة الذكر، وهذا هو مقلوب نسبة عدد الإناث إلى الذكور ٤/٣ ومقلوبه ٣/٤.

ـ الحالة الخامسة: الأولاد الوارثون مجموعتان، مجموعة ذكور عدد أفرادها ثلاثة، ومجموعة إناث عدد أفرادها خمس أي نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور = ٥/٣.

ذكر	أنثى	
١	١	ـ الحد الثالث من حدود الله
		﴿وإن كانت واحدة فلها النصف﴾
١	٢	ـ الحد الأول من حدود الله
١	٢	**﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**
٣	المجموع ٥	

والحكم هنا، كما في جميع الحالات الأخرى التي يكون فيها الأولاد الوارثون مجموعتين من ذكور وإناث، أن تأخذ كل من المجموعتين نصف التركة،حيث يوزع هذا النصف بالتساوي على أفراد المجموعة بالغاً ما بلغ عددهم، فلا يشاركون أفراد المجموعة الثانية في حصتهم، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً من أن القانون الإلهي للإرث قانون عام يحقق العدالة والتساوي على مستوى المجموعات وليس على مستوى الأفراد. ونلاحظ في هذه الحالة أن نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور يساوي ٣/٥ أي ١،٦٦٦، كما نلاحظ أيضاً أن نسبة حصة الأنثى إلى حصة الذكر هي مقلوب نسبة عدد الإناث إلى الذكور أي ٥/٣ = ١/١،٦٦٦ = ٦٠٪ من حصة الذكر.

ـ الحالة السادسة: الأولاد الوارثون مجموعتان، مجموعة ذكور عدد أفرادها ثلاثة، ومجموعة إناث عدد أفرادها ست.

ذكر	أنثى	
١	٢	ـ الحد الأول من حدود الله كما ورد في النساء:
١	٢	**﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**
١	٢	
٣	المجموع ٦	

والحكم في هذه الحالة أن تأخذ كل مجموعة نصف التركة، فتوزعه على أفرادها، ونلاحظ في هذه الحالة، كما في كل الحالات التي يكون فيها عدد أفراد مجموعة الإناث ضعف عدد أفراد مجموعة الذكور، أن حصة الذكر الواحد مثل حظ الأنثيين، لأن نسبة عدد الإناث إلى الذكور تساوي ٣/٦ = ٢ ونسبة حصة الأنثى إلى حصة الذكر هي مقلوب النسبة الأولى أي ٦/٣ = ٠,٥٠٪ أي نصف حصة الذكر. وهكذا

نرى أن حصة الأنثى تساوي نصف حصة الذكر فقط عندما يكون عدد الذكور يساوي نصف عدد الإناث.

الكم المتصل والكم المنفصل وتوزيع الإرث:

لقد استعملنا إلى الآن نظرية المجموعات (الرياضيات الحديثة) مجموعة الذكور ومجموعة الإناث. وبعد قليل سنستعمل الزمر والتي هي حالة خاصة من المجموعات عندما نشرح تتمة آيات الإرث.

ننتقل الآن من الكم المنفصل إلى الكم المتصل (الهندسة التحليلية):

لقد رمزنا إلى عدد الإناث بالرمز F ـ ن وعدد الذكور بالرمز M ـ م وقد ذكرنا ست حالات مع شرح النسب في كل حالة. وتبين لنا أن نسبة حصة الأنثى إلى حصة الذكر تساوي مقلوب عدد الإناث إلى عدد الذكور فنقول أن:

$$\frac{\text{عدد الإناث ن}}{\text{عدد الذكور م}} = \text{س} \qquad \text{أي } X = \frac{F}{M}$$

فإذا رمزنا إلى حصة الذكر حم أو D1 وإلى حصة الأنثى حن أو D2 وأن حصة الأنثى إلى حصة الذكر تساوي ع أي:

$$\text{ع} = \frac{\text{ح ن}}{\text{ح م}} \qquad \text{أو } Y = \frac{D2}{D1}$$

أي أن حصة الأنثى إلى حصة الذكر ع تساوي مقلوب عدد الإناث إلى عدد الذكور س ينتج لدينا المعادلة:

$$\text{ع} = \frac{١}{\text{س}} \qquad \text{أو } Y = \frac{١}{X}$$

هذه المعادلة هي معادلة قطع زائد (كم متصل) (Hyperbola) ولكن في هذه المعادلة اكتفينا من حدود الله ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ و﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾ أي أن هذه المعادلة صحيحة عندما تكون نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور أكبر من الصفر وأصغر أو تساوي ٢ أي:

٢ < عدد الإناث (ن) / عدد الذكور (م) < الصفر   أنظر الشكل (١)

$$2 > \frac{F}{M} > 2$$

لنناقش الآن الحد الثاني من حدود الله في قوله تعالى ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾. وأهم نقطة يجب مناقشتها هي لماذا قال:﴿**نساء فوق اثنتين**﴾، وهذه المناقشة تتألف من البنود التالية:

آ ـ لماذا قال ﴿**نساء**﴾ ولم يقل (إناثاً)؟

هنا نساء جمع امرأة، والمرأة هي الأنثى البالغة. فكل امرأة أنثى، وليس كل أنثى امرأة. فيمكن أن يكون المخلوق أنثى أو ذكراً وهو في بطن أمه، أو عمره يوم واحد أو خمسون سنة، لذا قال ﴿**وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى**﴾ النجم ٤٥ ومن حيث الهبة بالولادة قال تعالى ﴿**يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور**﴾ الشورى ٤٩. فعندما قال ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ قصد في الذكر والأنثى الجنس بغض النظر عن العمر بالغاً أم قاصراً. ولكن عندما وضع الإناث فوق اثنتين اشترط أن يكن بالغات (نساء). هذا هو الشرط الأول. قد يسأل سائل: لماذا قال في آيات الوصية ﴿**للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون**﴾ النساء ٧. ألا يعني في الرجال والنساء الذكور البالغين والإناث البالغات؟ فأين الأطفال ونصيبهم في الوصية؟ نقول: لقد غطى الأطفال في قوله تعالى ﴿**وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً**﴾ النساء٩. وقد شرحنا أن الأطفال القاصرين هم حالات الذرية الضعاف، أي خصص آية للبالغين من الذكور والإناث (الرجال والنساء) وآية للأطفال القاصرين. ولا ننسى أن القاصر في حال وفاة الأب هو يتيم، ولنتذكر الآيات المتعلقة باليتامى الواردة في التنزيل الحكيم. فإذا سأل: لماذا قال ﴿**وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء**﴾ في الآية ١ في سورة النساء؟ نقول لأن البث لا يكون إلا من جماع جنسي، والجماع الجنسي لا يكون إلا من رجل وامرأة، ولأن فعل بث لا يتحقق إلا بوجود ذكر بالغ رجل وأنثى بالغة امرأة. فإذا سأل سائل: لماذا قال في آخر آية (١٧٦) من سورة النساء ﴿**وإن كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ هنا عكس

الآية، فالرجال والنساء هم ذكور وإناث بالغون، فلنفي السن وإبقاء الجنس أتبعها بقوله ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ أي عكس شرط الآية (١١) ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾ فقال في الآية (١٧٦) ﴿**وإن كانوا أخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ وليس للنساء ثلثا ما ترك. أنظر شرح هذه الآية بالتفصيل في مكان آخر من هذا الفصل.

وإن سأل سائل: إذا كان عدد الإناث فوق الاثنتين وليسوا نساء كلهن، كأن يكن كلهن قاصرات أو خليطاً من القاصرات والبالغات، فما العمل؟ أقول أن القانون واضح:

حصة مجموعة الذكور يساوي حصة مجموعة الإناث أي يقسم الإرث مناصفة بين الذكور والإناث أي أن:

$$ع = \frac{١}{س}$$ أنظر الشكل (١)

مثال: لدينا ذكران وخمس إناث فيهن بالغات وفيهن قاصرات، أي نسبة الإناث إلى الذكور ٥/٢ = ٢,٥ في هذه الحالة:

$$\text{حصة الذكر} \quad \frac{٥٠\ \%}{٢} = ٢٥\ \%$$

$$\text{حصة الأنثى} \quad \frac{٥٠\ \%}{٥} = ١٠\ \%$$

وهنا نرى أن حصة الأنثى هي مقلوب عدد الإناث إلى عدد الذكور:

$$\frac{١}{٢,٥} = \frac{٢٥\ \%}{٢,٥} = ١٠\ \%$$

مثال ثان: ذكر وثلاث إناث لسن بالغات كلهن، أي لسن نساء، فالذكر يأخذ ٥٠٪ والإناث الثلاث تأخذن ٥٠٪.

ب ـ النساء جمع، والجمع بالضرورة يعني فوق اثنتين أي ثلاثة فما فوق، فإذا كان ذلك كذلك، فلماذا قال ﴿**فوق اثنتين**﴾ أليس هذا حشواً؟ ألا يكفي أن يقول

نساء فقط أو فوق اثنتين فقط؟ نقول إن وجود التعبيرين معاً ﴿**نساء فوق اثنتين**﴾ يعني وجود خبر لا يوجد أبداً في واحد منهما إلا بوجود الإثنين معاً، فما هو هذا الخبر؟.. من الناحية المنطقية لا يمكن أن يكون خبر نساء فوق اثنتين مفيداً إلا إذا كان هناك حالة فيها نساء، ولكن لا ينطبق عليها حالة فوق اثنتين.

وحتى نفهم هذا نقف عند كلمة نساء، وكلمة فوق، ثم اثنتين.

وحتى نفهم هذا الفرق وتكون المناقشة واضحة نضرب المثالين التاليين:

المثال الأول: ذكران، وأربع إناث بالغات (نساء).

ذكر	أنثى
١	٢
١	٢
٢	٤

في هذا المثال نرى أن عدد النساء يساوي ٤ جمع (نساء) ولكن نسبة عدد النساء إلى عدد الذكور تساوي ٢/٤ = ٢ أي تساوي اثنتين وليس فوق اثنتين وهذا هو الحد الأول من حدود الله. أي أن هذه الحالة ترينا تحقق شرط نساء ولم يتحقق شرط فوق اثنتين والمثال الثاني يرينا هذا التحقق:

ذكر واحد وثلاث نساء

١ ـ ٣ نسبة النساء إلى الذكور تساوي ١/٣ > ٢

أي تحقق الشرط نساء بالعدد ٣ وشرط فوق اثنتين بالنسبة ١/٣ = ٣

وكذلك مثال: ذكران + خمس إناث بالغات:

ذكر	أنثى بالغة
١	٢
١	٣
٢	٥

عدد النساء خمس هو جمع، والنسبة ٢/٥ = ٢,٥ فوق اثنتين.

ونلاحظ هنا أن النسبة قد تكون عدداً صحيحاً، وقد تكون عدداً كسرياً، لذا قال

(فوق) ولم يقل (أكثر). فما هو الفرق بين (فوق) و (أكثر).

لقد استعمل التنزيل الحكيم (أكثر) في مجال العدد الكامل الذي لا يحتمل الكسور والذي نقول عنه (Integer number) فلننظر في قوله تعالى في الآية ١٢ من سورة النساء عن إرث الأخوة ﴿**فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث**﴾ قال (أكثر) ولم يقل (فوق) لأنه لا يوجد للإنسان أخ ونصف أو أخت وربع، أي أنه عدد لا يحتمل الكسر. وقوله تعالى ﴿**لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيراً**﴾ الفرقان ١٤، ونرى أنه لا يوجد ثبور ونصف وكذلك قوله ﴿**ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ الروم ٦. ففي عدد الناس لا يوجد مثلاً ١٥٤٠,٥ إنسان، أي أن أكثر الناس لا يمكن إلا أن يكون عدداً صحيحاً، وكذلك قوله تعالى ﴿**وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون**﴾ يوسف ١٠٦ وقوله تعالى ﴿**وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين**﴾ يوسف ١٠٣، فالمؤمنون لا يوجد فيهم مؤمن وربع، وفي المشركين لا يوجد مشرك ونصف. أما (فوق) ففيها كم وكيف معاً أي أنها منسوبة، ونسبة تراتبية شيء إلى شيء آخر وهذا المعنى غير موجود في (أكثر). ألم تسمع قوله تعالى ﴿**أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ**﴾ النور ٤٠ فهنا الموج كم وكيف وفيها نسبة موج منسوب إلى موج وسحاب منسوب إلى موج وظلمات منسوبة إلى ظلمات. ونحن في حياتنا نستعمل هذين المصطلحين تماماً كما استعملا في التنزيل الحكيم. فعندما يصوت البرلمان على مشروع قانون نقول: إن القانون نجح بأكثرية ٨٠ صوتاً (مع) إلى ٥٠ صوتاً (ضد). ففي التصويت لا يوجد صوت وربع. فالأصوات عدد صحيح دائماً.

وبعد ذلك نتبعها بقولنا نسبة التصويت لنجاح القانون ١٣٠/٨٠ = ٦١,٥٣٪ فوق ٥٠٪. لذا قال ﴿**نساء فوق اثنتين**﴾ أي علينا أن ننسب عدد النساء إلى عدد الذكور، وتكون النسبة فوق الاثنتين، وقد تكون هذه عدداً صحيحاً كنسبة ٣/١ = ٣ وقد تكون عدداً كسرياً كنسبة ٥/٢ = ٢,٥ كلاهما فوق اثنتين وليس أكثر من اثنتين.

ج ـ الآن كيف نحسب حصة النساء والذكور في الحد الثاني من حدود الله ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾؟

لنقل أن لدينا ذكراً واحداً وثلاث نساء:

ذكر	نساء
١	٣
٣/١	٣/٢

حصة الذكر ٣٣،٣٣٪ وحصة كل أنثى٦٦،٦٦/٣ = ٢٢،٢٢ أو لدينا:

ذكور	نساء
٢	٥
الحصة ٣/١	الحصة٣/٢

حصة الذكر: ٠,٣٣٣ / ٢ = ٠,١٦٦٦

حصة الأنثى: ٠,٦٦٦ / ٥ = ٠,١٣٣٣

نسبة حصة الأنثى إلى حصة الذكر تساوي ح ن إلى ح م تساوي:

٠,١٣٣٣ / ٠,١٦٦٦ = ٠,٨ = ٢ × ٢ (ضعف عدد الذكور) / ٥ (عدد النساء)

فإذا أردنا أن ننقل إلى الكم المتصل نرى أن حصة المرأة الواحدة تساوي:

ح ن = ٢ / ٣ ن أو $D2 = \frac{2}{F3}$

وحصة الذكر الواحد تساوي:

ح م = ١ / ٣ م أو $D1 = \frac{1}{3M}$

ومنه نسبة حصة المرأة إلى حصة الذكر تساوي:

$$\frac{\frac{\text{٢}}{\text{٣ ن}}}{\frac{\text{١}}{\text{٣م}}} = \frac{\text{٢}}{\text{٣ ن}} \times \frac{\text{٣ م}}{\text{١}} = \frac{\text{٢م}}{\text{ن}} \quad \frac{\text{(ضعف عدد الذكور)}}{\text{(عدد النساء)}}$$

أو: $$\frac{2M}{F} = \frac{D2}{D1}$$

فإن قلنا أن نسبة عدد النساء إلى عدد الذكور: $\frac{\text{ن}}{\text{م}} = \text{س}$

وإذا قلبنا الحدين نتج لدينا:

$$\frac{\text{١}}{\text{س}} = \frac{\text{م}}{\text{ن}} \quad \text{أو} \quad \frac{\text{٢}}{\text{س}} = \frac{\text{٢م}}{\text{ن}}$$

وأن نسبة حصة المرأة إلى حصة الذكر تساوي:

$$\text{ع} = \frac{\text{٢م}}{\text{ن}} = \frac{\text{٢}}{\text{س}}$$

ومنه ينتج لدينا المعادلة:

$$\text{ع} = \frac{\text{٢}}{\text{س}} \quad \text{أو} \quad \frac{\text{٢}}{X} = Y$$

وهي معادلة قطع زائد (أنظر الشكل ٢).

ولكن هذه المعادلة صحيحة في حال أن الإناث كلهن نساء، وأن نسبة عدد النساء إلى عدد الذكور (فوق الاثنتين) أي:

$$\frac{\text{ن}}{\text{م}} > \text{٢} \qquad 2 < \frac{F}{M}$$

أي أن القطع الزائد في الشكل (٢) يبدأ من نسبة:

$$2 > \frac{F}{M}$$

أما القطع الزائد بالمعادلة $ع = \frac{1}{س}$ فيبدأ من فوق الصفر مباشرة إلى مالا نهاية.

لننتقل الآن إلى التحليل الرياضي ونأخذ المشتق الأول للمعادلة:

$$ع = \frac{1}{س} = س^{-1} \text{ ومنه } عَ = \frac{1}{س^2}$$

فإذا نظرنا إلى y^1 من أجل س تساوي الواحد رأينا أن:

$$عَ = \frac{1}{1} = 1 = ظل\ \alpha$$

والزاوية α تساوي - ٤٥ درجة، أي أن المشتق من اجل س = ١ هو مماس يمر من الإحداثية س = ١ أي من النقطة $M = F$ وهذه النقطة هي ذروة القطع الزائد. وفي هذه النقطة يكون ميل المماس هو الزاوية α وتساوي - ٤٥ حيث المشتق يمثل المماس وهذا يبين لنا أن المماس يمر من ذروة القطع الزائد والذروة هي بداية القطع عند عدد الذكور يساوي عدد الإناث، وقبله عدد الإناث أقل من عدد الذكور، وحصة الأنثى أكبر من حصة الذكر، وبعده عدد الإناث أكبر من عدد الذكور، وحصة الأنثى أقل من حصة الذكر. أي أن هناك تناظراً في القطع ونرى أن ما تأخذه الإناث زيادة يساوي ما يأخذه الذكور زيادة من حيث المجموع. ونرى أن ذروة القطع جاءت من واقع ولادات أهل الأرض جميعاً وهي عدد الذكور يساوي عدد الإناث وأن هذه المساواة تطابق الواقع بالنسبة لولادات أهل الأرض.

وإذا أخذنا الآن:

المعادلة: $ع = \frac{2}{س}$ ع = - ٢ × $س^{-1}$

$$ع = - ٢ س^{-٢} = \frac{٢}{س^{٢}}$$

من أجل س = ٢، ع = $\frac{٢}{٤} = \frac{١}{٢}$ = ظل β

β = - ٣٠ درجة، هذا من أجل القطع الزائد ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾. (أنظر الشكل ٣).

بعد هذا الشرح لقوانين الإرث وحدود الله فيه، نجد أن كل الآيات الواردة في هذا المجال عبارة عن استعمالات مختلفة لهذه الحدود الثلاثة، ونجد أن كل الحالات الإرثية التي سنواجهها عبارة عن نقاط على القطع الزائد ع = ١/س أو على القطع الزائد ع = ٢/س، ولا يوجد أي حالة إرثية تخرج عن هذين القطعين. ونجد أن الحصص لن تزيد (بعد توزيع التركة طبقاً لقوانين الإرث كما شرحناها) عن ١٠٠٪ من التركة، ولن تنقص عن ١٠٠٪ منها، ولن نضطر إلى الوقوع في مهزلة الرد والعول. ونجد أن الولد هو الذكر وهو الأنثى، فتحل بذلك مشكلة (يحجب ولا تحجب)، التي اضطر فقهاء العصر العباسي إلى إشراك الأعمام والأخوال وأولاد الأعمام وأولاد الأخوال في إرث لم يعطهم سبحانه منه شيئاً، ولم يخصهم منه بشيء، ولم يورد لهم ذكراً في أيّة آية من آيات التنزيل الحكيم، مدفوعين إلى ذلك كله باعتبارات سلطوية سياسية شرحناها في صفحات سابقة.

ميراث الأصول:

وبعد أن شرحنا وحللنا قواعد الإرث الثلاث التي وضعها تعالى نيابة عن المتوفين دون وصية، في مطلع آية النساء ١١، وبعد أن رأينا أن القسم الأول من الآية المذكورة يتحدث عن الفروع، نمضي في تأملنا لنرى كيف يتابع تعالى وضع أسس ميراث الأصول فيقول ﴿**ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد**﴾.

وأول ما نلاحظه في هذه العبارة أنه قال ﴿**ولأبويه**﴾، ولم يقل (لوالديه). ونفهم من هذا أن السدس هو حظ الأب من تركة المتوفى سواء أكان هذا الأب والداً أم لم يكن، وأن السدس هو حظ الأم من التركة سواء أكانت والدة أم مربية فقط أي كان الولد بالتبني. ثم نلاحظ أنه قال ﴿**لكل واحد منهما السدس**﴾ أي أنه أعطى الأب

حصة مساوية لحصة الأم، وطبق عليهما الحد الثالث من حدود الله ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾. ففي حالة عدد الذكور يساوي عدد الإناث فإن حصة الأنثى تساوي حصة الذكر. ثم نلاحظ أخيراً أنه قال ﴿ **مما ترك**﴾، ونفهم أن هناك حصة يجب أن تستقطع قبل حساب حصة الأم والأب هي حصة الزوج أو الزوجة إن وجدا.

ونتابع تأملنا لنقف أمام قوله تعالى ﴿ **فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث**﴾، ونلاحظ هنا أنه سبحانه طبق الحد الأول من حدود الإرث ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ فجاءت حصة الأم ٣/١ وحصة الأب ٣/٢، بعد اقتطاع حصة الزوج أو الزوجة إن وجدا. ونلاحظ هنا أنه ذكر الأم فقط لأن الأنثى هي أساس الإرث، وذكر الأنثى فقط يستوجب وجود ذكر، وهو هنا الأب. أما العكس فغير صحيح.

وننتقل إلى العبارة التالية فنجده تعالى يقول ﴿ **فإن كان له أخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصي بها أو دين**﴾ ونلاحظ هنا أنه سبحانه استعمل الحد الثاني من حدود الإرث ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾، كما نلاحظ أن حصة الأم = ٦/١، وحصة الأب = ٦/٥، وهي أشبه ماتكون بحالة ذكر له عشر أخوات نساء، والحكم فيها أن يأخذ الذكر الثلث، وتأخذ النسوة العشرة الثلثين، فتكون حصة الذكر تساوي خمسة أضعاف حصة الأنثى، تماماً كحصة الأب التي تساوي خمسة أضعاف حصة الأم. ونلاحظ هنا أنه ذكر الأم فقط.

نلاحظ أن الحصص الإرثية للأبوين مختلفة ولكن الحالات الإرثية تنطبق عليها نظرية الاحتمالات كونها انتقلت من حالة المجموعة إلى حالة الزمرة. فكما قلنا إن المجموعة لها تعريف واحد هو مجموعة ذكور ومجموعة إناث، ولكن في مجموعة الذكور توجد زمرة الآباء، وضمن مجموعة الإناث توجد زمرة الأمهات، وحتى ينطبق عليها لقب الزمرة يجب أن ينطبق عليها أربعة تعاريف. فالتعاريف الأربعة لزمرة الآباء هي:

الأب = ١ ـ ذكر، ٢ ـ بالغ، ٣ ـ متزوج، ٤ ـ عنده أولاد.

لذا نقول زمرة الآباء، ولاحظ أن الترتيب مهم جداً.

ولزمرة الأمهات:

الأم = ١ ـ أنثى، ٢ ـ بالغة، ٣ ـ متزوجة، ٤ ـ عندها أولاد.

لذا فقد طبق قوانين الإرث الثلاثة المطبقة على مجموعات الذكور والإناث لأنها حالات خاصة كزمر.

ووضع لهذه الزمر ثلاثة احتمالات:

ـ **الاحتمال الأول**: في حال وجود أولاد عند المتوفى سواء أكان له أخوة أم لم يكن:

[حصة زمرة الآباء] = [حصة زمرة الأمهات]

[عدد الآباء] = [عدد الأمهات]

حصة الأب = حصة الأم

ونتوقع أننا إذا قمنا بإحصاء في المجتمع ـ وكلما كان العدد الذي يدخل في الإحصاء كبيراً كانت الدقة أكبر ـ سنرى أن عدد الآباء الذين ورثوا أبناءهم في هذا الاحتمال يساوي عدد الأمهات.

ـ **الاحتمال الثاني**: في حال عدم وجود أولاد للمتوفى، وعدم وجود أخوة، أي وحيد الأبوين:

[حصة زمرة الآباء] = [حصة زمرة الأمهات]

عدد الآباء الورثة يساوي   عدد الأمهات الورثة يساوي

نصف عدد الأمهات   ضعف عدد الآباء

حصة الأب = ضعف حصة الأم

فهذا يعني أننا نتوقع أنه إذا قمنا بعملية إحصاء لهذا الاحتمال في المجتمع، وليس ضرورياً في المجتمع العربي، سنرى أن عدد الأمهات الورثة يساوي ضعف عدد الآباء الورثة.

ـ **الاحتمال الثالث**: حالة عدم وجود أولاد لدى المتوفى ولكن عنده أخوة:

[حصة زمرة الآباء] = [حصة زمرة الأمهات]

عدد الآباء الورثة يساوي   عدد الأمهات الورثة يساوي

خمس عدد الأمهات   خمسة أضعاف عدد الآباء

حصة الأب تساوي   حصة الأم تساوي

خمسة أضعاف حصة الأم   خمس حصة الأب

ونتوقع أننا إذا قمنا بعملية إحصائية لهذا الاحتمال سنجد أن عدد الأمهات الوارثات يساوي خمسة أضعاف عدد الآباء الوارثين.

الآن إذا جمعنا الاحتمالات الثلاثة على مجال عدد كبير من الناس بغض النظر عن البلد، أو على مجال العالم نتوقع أن نجد أن مجموع ما يأخذه الآباء يساوي مجموع ما تأخذه الأمهات.

نقول هذا انطلاقاً من أن الوجود وقوانينه هو كلمات الله، والتنزيل كلامه. ومصداقية كلامه لاتوجد إلا في كلماته. فالحالات الإرثية الحقيقية وتوزع الوفيات والأعمار هي عملية معقدة جداً تنتج عنها المساواة في الإرث في الاحتمالات الثلاثة. هذا في حال تطبيق الإرث دون الوصية.

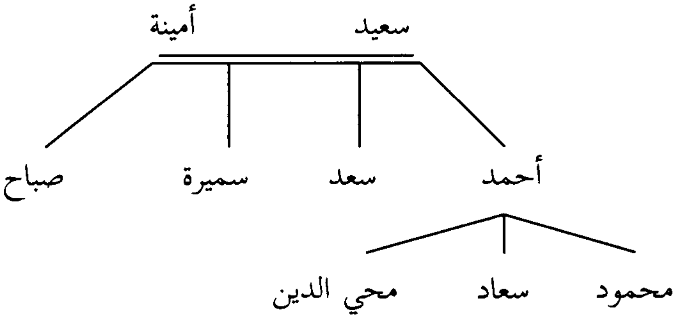
ثم يقول تعالى ﴿**آباؤكم وأبناؤكم لاتدرون أيهم أقرب لكم نفعاً**﴾. هذا الجزء من الآية يتحدث عن الأصول مهما علوا الذين يدخلون في قوله تعالى ﴿**آباؤكم**﴾ والفروع مهما نزلوا الذين يدخلون في قوله ﴿**أبناؤكم**﴾. فالورثة الذين تشملهم الآية ليس الآباء المباشرين بل قد يكونون الجدود، بدليل قوله تعالى على لسان يوسف (ع) ﴿**واتبعت ملة آبائي إبراهيم واسحق ويعقوب**﴾ يوسف ٣٨. إضافة إلى أن الورثة الذين تشملهم الآية ليس فقط أبناء الصلب المباشرين بل قد يكونون أبناء الابن، بدليل خطاب الله تعالى في تنزيله الحكيم لبني إسرائيل، الذين ليسوا جميعاً من أبناء صلب إسرائيل المباشرين.

ولكن ماهي القاعدة، أو الحكم في هذا القول؟

القاعدة هي: الأقرب فالأبعد. فإذا مات إنسان وأبوه وجده على قيد الحياة، حجب الأب الجد عن الإرث. أما إذا مات إنسان وأبوه متوفى وجده على قيد الحياة فليس ثمة مايمنع أن يرثه جده. وقل مثل هذا عن الأصول من ذوي الرحم. فإذا توفي إنسان وأمه وجدته لأمه على قيد الحياة ورثته أمه وحجبت الميراث عن الجدة. أما إذا توفي إنسان أمه متوفاة وجدته على قيد الحياة، انتقل إرث الأم إلى الجدة وأخيراً، إذا توفي إنسان والده ووالدته متوفيان، وجده وجدته على قيد الحياة فإنهما يرثان حصة الأم والأب المذكورة في الآية، حسب الشروط الموضوعية التي تحكم الحالة الإرثية (له ولد/ ليس له ولد/ له أخوة.. إلخ).

ما قلناه عن الأصول (أب/ أم/ جد/ جدة) نقوله عن الفروع. فوجود الولد، ذكراً

كان أم أنثى، يحجب الإرث عن الأحفاد. أما إذا توفي جد، وابنه متوفى، انتقل الإرث إلى أحفاد الجد أي إلى أبناء الابن المتوفى لعدم وجود ما يحجبه. فلننظر إلى الشكل:



فالآباء بالنسبة لمحمود وسعاد ومحي الدين هم أحمد وسعيد وأمينة. والأبناء بالنسبة لأحمد هم محمود وسعاد ومحي الدين.

فإذا توفي سعيد أو أمينة، وأحمد وبقية أخوته على قيد الحياة، فالأبناء الورثة هم أحمد وسعد وسميرة وصباح. أما إذا مات أحمد في حياة أبويه ورث كل منهما السدس والباقي لأبناء أحمد (محمود/ سعاد/ محي الدين). وبوفاة أحمد يدخل أبناؤه في زمرة أبناء الجدين (سعيد/ أمينة) فإذا توفي أحدهما بعد ذلك كان محمود وسعاد ومحي الدين ضمن الأبناء الورثة، مثلهم مثل سعيد وسميرة وصباح سواء بسواء. وفي هذا يتضح إكرام الله تعالى لليتامى.

أنظر كيف ورث أبناء المتوفى أحمد نصف تركة جدهم أو جدتهم مقابل الثلث (السدسين) الذي ورثاه من أحمد حين توفي. ولا بد هنا من الإشارة إلى نقطة في غاية الأهمية، هي حلول الترضية التي يلجأ إليها البعض، عندما يعطون الأحفاد ما ورثه الجدود من آبائهم المتوفين. أو أن يعطونهم مثل حظ أبيهم من إرث جدهم كما لو كان أبوهم حياً. نقول هذا كله لايجوز. فالموت يشطب اسم الوارث من قائمة الورثة.

بهذا يتضح أمامنا بجلاء الفرق بين الأبناء والأولاد، فالأبناء تتبع مستوى المقارنة على محور الأصول، أما الأولاد فلها مفهوم أعم هو الولادة وكلاهما فيه ذكور وإناث، ولهذا فحين وضع تعالى قوانين الإرث الثلاثة الأساسية وطبقها على الآباء والأبناء والأزواج والأخوة والأخوات قال ﴿**يوصيكم الله في أولادكم**﴾. كما يتضح

لنا معنى قوله تعالى ﴿**لاتدرون أيهم أقرب نفعاً**﴾ إذ لا أحد يدري أبداً من سيرث من!؟ هل سيرث الأب ابنه أم سيرث الإبن أباه، وهل الجد سيرث حفيده أم الحفيد سيرث جده؟. فهذه الأمور من الناحية الفردية من مجاهيل المجتمع. أما من الناحية الكلية فإن من المعلوم أن جيل الأبناء سيرث جيل الآباء.

هنا نلاحظ الفرق الكبير بين القانون الكلي الحتمي والقانون الجزئي (الذي هو ضمن القانون الكلي) الاحتمالي. فقولنا إن جيل الأبناء سيرث جيل الآباء، قانون كلي يحمل الطابع الحتمي. أما تحديد الوارث في حالة فردية بعينها، هل الأب سيرث الابن أم الابن سيرث الأب؟ فهو قانون جزئي يحمل الطابع الاحتمالي، ولا تعارض بينهما. ولعل أوضح مثال عن الفرق بين الكلي الحتمي والجزئي الاحتمالي هو قانون ﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾، فهو قانون كلي وحتمي، أما قانون طول الأعمار وقصرها بالنسبة للأفراد فهو قانون جزئي احتمالي، ولا تعارض ولا تضاد ولا تناقض بينهما. إن كل نفس ذائقة الموت في النتيجة العامة النهائية على مستوى عموم الخلق، وهذا لايعني أبداً ما يذهب إليه البعض من أن العمر محتوم، أما كم يعمر أحمد؟ ومتى يموت سعيد؟ وكم تعيش شجرة التوت في ساحة البلدية، فقوانين جزئية احتمالية تقبل التصرف فيها، وأما إطالة الأعمار عن طريق تحسين الظروف الصحية العامة وتأمين اللقاحات القاضية على الأمراض التي تقصر الأعمار، فهي واجبات فرضها علينا الله ورسوله، ولكنها لاتخرج أبداً، ولا تناقض أبداً، القانون الحتمي الكلي، قانون ﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾.

ننتهي الآن إلى قوله تعالى في ختام الآية ١١ من سورة النساء ﴿**فريضة من الله إن الله كان عليماً حكيماً**﴾. فهذه الحصص التي فرضتها قواعد الإرث المبينة في الآية إنما هي فريضة فرضها الله لهم، بعد أن لم يقم المتوفى بوضع وصية يفرض هو فيها الحصص لمن يرغب من المستحقين، من آباء وأبناء وأقارب وذوي قربى ويتامى وذرية ضعافٍ، حسب قوله تعالى ﴿**للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون نصيباً مفروضا**﴾ النساء ٧. فإذا لم يحدد هذا النصيب المفروض من قبل المتوفى في وصية، جاء سبحانه فحدده في وصية وضعها هو عوضاً عن وصية المتوفى، ولهذا استهل آية قوانين الإرث وحدوده بقوله ﴿**يوصيكم الله في أولادكم**﴾ وختم هذه القوانين والحدود بقوله ﴿**وصية من الله**﴾.

ميراث الأزواج:

ننتقل الآن إلى القسم الأول من الآية الثانية من آيات الإرث، المتعلقة بالأزواج في قوله تعالى ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ..**﴾ النساء ١٢. فيبدأ سبحانه بخطاب الرجال الذين تتوفى زوجاتهم، فيفرض للرجل النصف من تركة زوجته إن لم يكن لها ولد (ذكراً كان أم أنثى إبناً كان أم حفيداً) ويفرض له الربع إن كان لها ولد، ثم يتحول بالخطاب إلى النساء اللواتي توفي أزواجهن، فيفرض لهن الربع إن لم يكن لهم ولد، ويفرض الثمن إن كان لهم ولد. وواضح أنه سبحانه يطبق هنا قانون ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ وهو الحد الأول من حدود الله. فللزوج نصف ما تركت زوجته إن لم يكن لها ولد، والربع إن كان لها ولد، بغض النظر عن العدد والجنس، واحداً كان أم أكثر ذكراً كان أم أنثى. ونلاحظ أنه أكد مرة ثانية على أن هذا القانون يعمل في حالة أن المتوفى لم يترك وراءه وصية يحدد فيها الورثة وحصصهم، وهذا يدعم ماذهبنا إليه من أن الوصية هي الأصل، وأن قوانين الإرث عبارة عن بديل وضعها سبحانه في حال عدم وجودها.

ثمة نقطة يجدر الوقوف عندها بالتأمل، هي قوله تعالى كلما ذكر قانوناً من قوانين الإرث أو حداً من حدوده ﴿**من بعد وصية يوصي بها أو دين**﴾. وهي تؤكد كما قلنا مراراً أن الأصل هو الوصية، وأن البديل في حال عدم وجودها هو هذه الحدود والقوانين العامة الإلهية. إلا أنه من الواضح الجلي أن وجود الوصية أو الدين يعطل تماماً وبلا حدود قوانين الإرث. حتى أن الدين أو تسديد ماعلى المتوفى من حقوق للغير يأتي عملياً قبل أي شيء آخر، بل وقبل الوصية ذاتها. فقد روي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال: إنكم لتقرؤون الوصية قبل الدين، وإن الرسول (ص) قضى بالدين قبل الوصية. فالتقديم في الذكر واللفظ لايقتضي التقديم في الحكم، لأن كلمة (أو) لاتفيد الترتيب البتة (التفسير الكبير للرازي ج ٩ ص ٢١٦).

إن تقديم الوصية على الدين في الآية لا يعني أفضليتها على الدين في الحكم، وفي هذا رد على من يزعم بأفضلية الذكر على الأنثى لمجرد تقدمه عليها في اللفظ، فقد تم تقديم الذكر على الأنثى في آية الإرث لأن الأنثى هي الأساس والذكر تابع لها لذا قال

﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾. وأنه سبحانه لايمكن أن يقدم الوصية على الدين في الحكم، لأنه لو هلك من المال شيء دخل النقصان على نصيب الموصى لهم وعلى حظ الورثة، أما الدين فلو هلك من المال شيء استوفي بكامله ولو استغرق كامل التركة. باختصار نقول: إن استغرق الدين كامل التركة فلا وصية ولا إرث، وإن استغرقت الوصية كامل التركة (مع عدم وجود ديون على المتوفى) فلا إرث. أما ما يذهب إليه الفقهاء اليوم لما ذهب إليه فقهاء الأمس، من وضع سقف للوصية يحددها بالثلث أو بالربع أو بأكثر أو بأقل، مستندين في ذلك إلى حديث ينسبونه للرسول الأعظم فهو اجتهاد نبوي في حينه ولظروفه ولايحمل الطابع الأبدي حتى وإن صح.

ونعود لننظر في النسب التي تحددها الآية لحصة الزوج أو الزوجة فنجدها كما يلي:

الزوج	الزوجة
النصف	الربع في حال عدم وجود الولد وهي الحد الأدنى للإرث للزوج والزوجة.
الربع	الثمن وهي الحد الأدنى في حال وجود الولد.

ونفهم أنه تعالى يطبق هنا حد ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾.

وقد يسأل سائل: لماذا لم يطبق حداً آخر؟ كحد ﴿وإن كانت واحدة فلها النصف﴾ مثلاً؟ نقول: إننا لايمكن أن نفهم سر حكمته تعالى في تطبيق هذا الحد بالذات هنا، إلا إذا اعتبرنا أن قانون الإرث كلي لا جزئي، عام لا خاص. وأننا نجد العدالة والمساواة بين مجموعات الذكر والأنثى وليس بين الأفراد. أي أننا نجد المساواة بين زمرتي الأزواج الرجال والزوجات النساء. أي أننا في المحصلة يجب أن نجد أن زمرة الأرامل من النساء حصلت على مثل ما حصلت عليه زمرة الأرامل من الرجال، رغم أن حصة الأرمل الذكر الفرد تساوي ضعف حصة الأرمل الأنثى الواحدة، وواضح أن هذا لايمكن أن يكون إلا إذا كان عدد زمرة الأرامل من النساء ضعف عدد زمرة الأرامل من الرجال!!

ونحن لانزعم أن لدينا بينة إحصائية أو قائمة معلومات تثبت ما ذهبنا إليه، لكن لدينا مايدعمها ويقربها إلى درجة مقبولة.

١ ـ لقد أثبت علم الإحصاء أن متوسط عمر المرأة في العالم أكبر من متوسط عمر

الرجل بـ ٤ ـ ٥ سنوات، سواء في البلدان المتقدمة صحياً أو المتخلفة. وهذا يعني أنه لو تزوج رجل في الثلاثين امرأة تماثله في السن، لكان الاحتمال الأرجح أن يتوفى قبلها وترثه زوجته.

٢ ـ إن العالم الإسلامي الإيماني يشكل حوالي ٢٠٪ من هذه الكرة الأرضية. وكلنا يعلم أن رجال هذا العالم الإسلامي يميلون إلى الزواج من نساء أصغر منهم سناً بـ ٥ ـ ١٠ سنوات. هنا يصبح احتمال أن يتوفى الرجل الزوج وأن ترثه أرملته أكبر من أن تتوفى الزوجة وأن يرثها زوجها.

٣ ـ المؤشران السابقان يعملان في الظروف الطبيعية، فإذا أضفنا إليهما الظروف الطارئة كالحروب والحوادث وإصابات العمل، يصبح من المؤكد أن عدد الأرامل النساء أكبر كثيراً من عدد الأرامل الرجال ولعله يصل إلى الضعف.

هذه المؤشرات لا تفيدنا فقط في فهم حكمته تعالى بتطبيق حدود الإرث وقوانينه، بل تفيدنا أيضاً في فهم حكمة السماح بالتعددية الزوجية من الأرامل حصراً وفي إيجاد مفهوم معاصر لملك اليمين، وفي فهم سبب عدم توريث الزوجة الثانية والثالثة والرابعة، لأنها بالأصل أرملة سبق أن ورثت من زوجها المتوفى. ولهذا لم يفرض لها سبحانه حظاً من تركة زوجها في تنزيله الحكيم، لكن ذلك لايمنع زوجها أن يفرض لها نصيباً في وصيته.

الكلالة:

وبعد أن يرسم سبحانه حدود قوانين الإرث للأولاد أبناءً وأحفاداً، وللأبوين آباءً وجدوداً، وللأزواج بوجود الأخوة وبعدمهم، ينتقل سبحانه ليرسم حدود هذه القوانين، ويسمي الورثة ويحدد حظوظهم من التركة في حالة أخيرة هي حالة الكلالة، فيقول سبحانه ﴿**وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ**﴾ النساء ١٢.

ونلاحظ هنا أنه أكد على موضوع الوصية والدين، فمع وجودهما لا إرث، ومع وجودهما تتعطل هذه الحدود والحصص. كما نلاحظ أنه تعالى يقسم حصص الأخوة في آية إرث الأزواج. ونفهم من هذا أموراً: الأول أن الكلالة هم أقرباء المتوفى عدا

الآباء والأبناء. والثاني أن هذه الحصص التي يستحقها هؤلاء الأقرباء هم الأخوة فقط إن وجدوا، إنما هي في وجود الأزواج وليس في حالة عدم وجود الأزواج. والثالث أنه سبحانه فرض للذكر والأنثى حصصاً متساوية (الأخ والأخت) في الحد الثالث من حدود الله، فإن كان أخاً واحداً أو أختاً واحدة فالحصة هي السدس، وإن كانوا مجموعة أخوة فهم شركاء في الثلث. أي أن الثلث هو الحد الأعلى لإرث الأخوة في هذه الحالة.

ونعود لنتأمل الآيات من أولها، فنجد أنه سبحانه قسم حصص الورثة وقدرها بحسب درجة قرابتهم من المتوفى أي من الأقرب إلى الأبعد. فبدأ بالأولاد، ذكوراً أو إناثاً، مجتمعين أو منفردين. فالتركة كلها للأولاد، أبناء أو أحفاداً مات أبوهم، سواء أكانوا ولداً واحداً ذكراً أم أنثى، أم كانوا ولدين أم جملة أولاد. فقسم لكل حالة حدها وقانونها، ثم انتقل إلى الأبوين، فقسم لهما حصتهما في حال وجودهما يأخذانها من بعد وصية يوصى بها أو دين، والباقي يوزع بكامله على الأولاد بحسب عددهم كما نصت الآية. ثم انتقل إلى الأزواج فقسم لهم حصتهم بوجود الأبوين والأولاد يأخذونها من بعد وصية يوصى بها أو دين، تماماً كما يأخذ الأبوان حصتهما، ثم يوزع الباقي على الأولاد. وبيّن سبحانه حصص كل من الوالدين وكل من الزوجين في حال وجود الأولاد، وحصصهم في حال عدم وجود الأولاد، بشكل نفهم منه بكل وضوح أن وجود الأقرب يحجب الأبعد عن الإرث سواء أكان فرداً أم أكثر ذكراً أم أنثى. ثم انتقل سبحانه بعد هذا كله إلى بيان كيفية توزيع تركة إنسان مات وقد توفي آباؤه قبله، وليس عنده أولاد، وهذا هو الذي ﴿**يورث كلالة**﴾ بحسب تعبيره سبحانه وتعالى في الآية. وأوضح حصص الأخوة إن وجدوا.

لقد وردت أحكام الكلالة في التنزيل الحكيم بآيتين هما ١٢ و ١٧٦ من سورة النساء، ولم نجد آية في التنزيل الحكيم اختلف فيها الفقهاء مثل هاتين الآيتين. ولعل أحد أهم أسباب الاختلاف عندهم، هو أنهم لم يجدوا في السنة والأثر مايرجح رأياً على رأي، أو قولاً على قول، في هذا الموضوع بالذات. وبقي الحكم فيها عند الفقهاء والعلماء اجتهاداً وتأويلاً ورأياً شخصياً. ولعل عبارة عمر بن الخطاب المشهورة توضح مانقول: ثلاثة لأن يكون بيّنها رسول الله (ص) لنا، أحب إلي من الدنيا ومافيها: الكلالة والخلافة والربا.

ونستطيع أن نعزو هذه الاختلافات إلى أسباب ثلاثة:

١ ـ تقديس ما قاله وكتبه السلف، واعتباره في مصاف القول الإلهي، وعدم الجرأة على نقاش، أو مجرد التفكير بأنه تراث إنساني يقبل الصح والغلط، ويتعرض للسقط والنسيان وعوادي الزمان.

٢ ـ النظر إلى الحدود والحصص في قوانين الإرث، على أنها واجبة التطبيق في كل الحالات بالنسبة للأولاد، ولايمكن أن تتغير. وخير مثال على هذا قوله تعالى: ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾. فقد اعتبر الفقهاء هذا القول حداً لا يجوز الخروج عنه في جميع الحالات والأحوال بالنسبة للأولاد، وسبق أن أشرنا في صفحات سابقة إلى أن هذا الحد خاص حصراً بحالة بعينها هي حين يكون عدد الإناث ضعف عدد الذكور.

وفي مسألة الكلالة أوضح تعالى بما لا يقبل التأويل والاجتهاد أن حصة الأخ تساوي حصة الأخت (الحد الثالث من حدود الله)، بينما أعطى الزوج نصف تركة زوجته أو ربعها بوجود الأولاد وعدم وجودهم، وأعطى الزوجة ربع تركة زوجها أو ثمنها بوجود الأولاد وعدم وجودهم (الحد الأول من حدود الله).

أمامنا مثال آخر، توضحه حالة امرأة توفيت تاركة وراءها زوجاً وأبوين: يقول ابن عباس: نعطي الزوج نصف التركة والأم ثلثها والأب سدسها. وعارضه في ذلك ابن سيرين محتجاً بأن التوزيع بهذا الشكل ينتج عنه أن الأم وهي أنثى أخذت ضعف حصة الأب وهو ذكر، وهذا يعارض قوله تعالى ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾. رغم أن قول ابن عباس يطابق ما ورد في آية المواريث:

- ﴿**ولكم نصف ماترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد..**﴾
- ﴿**فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث**﴾.
- ﴿**ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك**﴾.

والطريف أن ابن سيرين أقر ابن عباس على رأيه هذا في الزوجة والأبوين وخالفه في الزوج والأبوين لأنه يعارض في رأيه قول الله تعالى ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾.

٣ ـ الاعتقاد المسيطر على الفقهاء بأن الرأي الفقهي صالح، لا بل واجب التطبيق في كل زمان ومكان، ولايجوز الخروج عنه. مضافاً إليه اعتقاد سائد آخر، هو

أن الرسول (ص) فسر التنزيل الحكيم كله، وأعطى خلال حياته وأحداثها أمثلة توضيحية تطبيقية لجميع آياته وأحكامه. ويذهب بعضهم إلى أنه صلوات الله عليه أتى بأحكام لم ينص عليها التنزيل يجب التقيد بها وعدم الخروج عنها. وعندنا أن كلا الاعتقادين باطل.

وإذا عدنا إلى حصص الأخوة في آية الكلالة ﴿**وإن كان رجل.. الآية**﴾ نجد أنه سبحانه ذكر الأخ والأخت (ذكر وأنثى) فأعطى لكل منهما السدس إن انفرد.

ونجد أنه سبحانه ذكر الذكر والأنثى عندما ساوى بين الحصص، وهذا يؤكد أن التنزيل الحكيم لايذكر الجنس الواحد إلا إذا كان ذكراً، أما إن كان أنثى، فيجب أن نبحث عن ذكر يقابلها. لماذا؟ لأن قوانين الإرث نزلت تحدد حصص الورثة من ذكور وإناث في حال الاجتماع، أما في حال الانفراد، أي أن يكونوا ذكوراً لا إناث بينهم أو إناثاً لا ذكور بينهن، فالحصص بالتساوي. وهذا بديهي لايحتاج إلى توجيه إلهي.

ونتساءل: لماذا وضع تعالى حصص الأخوة في حال الكلالة جنباً إلى جنب مع حصص الأزواج والزوجات في آية واحدة؟ المثال التالي يوضح السبب. فإذا ماتت امرأة كلالة (أي ليس لها أولاد ولا أبوان) ولها أخوة، يأخذ الأخوة الثلث ويتقاسمونه بينهم بالتساوي. فإن كان لها أخ أخذ السدس، وإن كان لها أخت أخذت السدس، فأين يذهب الباقي وهو ثلثا التركة؟ أقول يذهب إلى الزوج، لأنه هو الوريث الأساسي الأقرب. فإن قال قائل: إفرض أن المرأة توفيت عن أخ أو عن أخت دون زوج، أقول: التركة كلها في هذه الحالة للأخ أو للأخت (الآية ١٧٦)، ولامحل هنا لتطبيق قانون السدس، لأنه حد مخصوص بحالة بعينها، فإذا تغيرت معطيات الحالة تغير الحكم بالضرورة.

وكذلك إذا توفي رجل لا أصول له ولا فروع، له زوجة وأخ، يأخذ الأخ السدس بحسب الآية، ويذهب الباقي كله إلى الزوجة. ولامحل هنا لتطبيق قانون ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ فنحتج كما احتج ابن سيرين على ابن عباس، لأن هذا القانون حد مخصوص بحالات سبق أن فصلناها فلا نعيد، وليس قانوناً واجب المراعاة في كل الحالات الإرثية كما وهم ابن سيرين، وتابعه الفقهاء على هذا حتى وقتنا الحاضر.

لكن هذه الحصص التي نصت عليها الآية، وكل آيات الإرث الأخرى، مرهونة بوجود الدين وبوجود الوصية. فإن وجد دين استغرق التركة فلا وصية ولا إرث، وإن بقي بعد سداد الديون باقٍ استغرقته الوصية فلا إرث. وهنا لابد لنا من وقفة.

إن من الواضح المؤكد أن الوصية هي الحل الأولى والأجدى والأعدل عند الله تعالى. بدليل الشرط الذي يضعه مع كل قانون إرثي هو قوله ﴿**من بعد وصية يوصى بها أو دين**﴾. ومن الواضح المؤكد أن تنفيذ الوصية دون تحريف، واجب علينا بعد وفاة المتوفى، تحت طائلة الوعيد الذي نصت عليه الآيات. ولقد قلنا فيما سبق أن الوصية قانون خاص يناسب وضع المتوفى الاجتماعي والاقتصادي، ومن هنا فهو المفضل عند الله، وأن قوانين الإرث قوانين عامة قد تحقق العدالة والمساواة على صعيد الأفراد وقد لاتحققها. هنا يخطر على البال سؤال: أليس بالإمكان المزج بين القانونين: الوصية والإرث؟ نقول: إن ذلك ممكن بالتأكيد، والسنة الشريفة النبوية استهدفت المزج بينهما.

يقول الخبر المأثور عن النبي (ص) إن صح أنه قال حين سئل عن الوصية: «الثلث والثلث كثير. إنك إن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس». (البخاري ٢٥٣٧)

إن هذا الخبر يوضح لنا أن النبي (ص) أقر بالوصية، وهذا يدحض قول القائلين بنسخ آيات الوصية. ويوضح لنا أنه اجتهد فلم ير ما يمنع الجمع بين الوصية وقوانين الإرث، فأجازها. لكنه في الوقت نفسه يضعنا أمام أمور:

أولها أن النبي في الخبر يتحدث بلا ريب عن حالات معينة اجتماعية يكون فيها الموصي المشرف على الموت إنساناً بسيطاً لايملك ثروة طائلة، وضعه المالي يشبه وضع أبي ذر الغفاري أو وضع الإمام علي كرم الله وجهه. فجاء الاجتهاد النبوي الشريف يضع توجيهاً لأمثال هؤلاء، يحرص فيه على تفضيل أن يترك المتوفى أمواله لورثته، فلا يحتاجون معها إلى أحد بعده، مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى ﴿**وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً**﴾ النساء ٩. ومن هنا نجد الإمام علياً كرم الله وجهه يقول: لأن أوصي بالخمس أحب إلي من الربع، ولأن أوصي بالربع أحب إلي من أن أوصي بالثلث. أما لو كانت الحالة المطروحة أمام النبي حالة رجل في مثل ثراء روكفلر أو أوناسيس كعبد الرحمن بن عوف أو

عمرو بن العاص مثلاً، لقال النبي شيئاً آخر. لسبب بسيط جداً، هو أنه لو أوصى مثل هذا الرجل لغير ورثته بـ ٩٥٪ من تركته لبقي للورثة ما يغنيهم وما يجنبهم أن يكونوا عالة يتكففون الناس. وهذا مايجعلنا نؤكد أن حد الثلث في الوصية عند النبي ليس حداً ثابتاً مطلقاً شاملاً أبدياً.

ثانيها أن النبي في الخبر يتحدث عن الوصية لغير الورثة، فالمرء من حيث المبدأ حر في أن يعطي من أمواله ما يشاء لمن يشاء. وهذه الحرية احترمها الله تعالى نفسه في الإنسان. فجاء التكليف بالوصية عاماً مطلقاً غير محدد بنسبة أو رقم، إلا أنه رغم عموميته وإطلاقه جاء مقيداً باعتبارات وردت في الآية ٩ من سورة النساء المذكورة آنفاً، ولعل الإمام الرازي فهم المقصود الذي نذهب إليه فقال: واعلم أن الأولى بالإنسان أن ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف، ثم يجعل وصيته بحسب ذلك، فإن كان ماله قليلاً وفي الورثة كثرة لم يوص، وإن كان في المال كثرة أوصى بحسب المال وبحسب حاجة الورثة بعده، والله أعلم (التفسير الكبير ج ٩ ص ١٨٣).

ثالثها أن النبي في حديثه عن الوصية لغير الورثة واقتراحه ألا تتجاوز ثلث التركة، لم يعن أبداً ماذهب إليه الفقهاء من أن الوصية للورثة غير جائزة، فالأقربون عند الله ورسوله أولى بالمعروف، أي أن حديث (لاوصية لوارث) (الترمذي ٢٠٤٦) ليس له أي أساس من الصحة. والوصية أولاً وآخراً شكل من أشكال التصرف، يمارسه المالك فيما يملك على الوجه الذي يريد. ولا تختلف من هذه الزاوية عن أي تصرف آخر يتصرفه المالك في أي لحظة من لحظات حياته، وليس ثمة ما يبرر حرمانه من هذا الحق وهو على أبواب الآخرة، نقول هذا ونحن نضع نصب أعيننا أن الموت غيب، فالنفس لاتدري بأي أرض تموت، وأن الوصية بناء على ذلك واجبة الاتباع حتى في حال الصحة الكاملة، وهذا ما يشير إليه الأثر النبوي، إن صح، في قوله (ص): «ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي به تمضي عليه ليلتان إلا ووصيته مكتوبة عنده». (البخاري ٢٥٣٣) من هنا نقول: إن أي تحديد لمطلق الوصية وأي تخصيص لعمومها وشمولها وأي إحالة إلى قوانين الإرث نلحقها بها، إنما هو اجتهاد ظرفي لا يحمل الطابع الأبدي.

لقد أمر سبحانه عباده بالوصية وكتبها عليهم، وأوضح سبحانه الاعتبارات التي أوجب مراعاتها حين كتابة الوصية. وليس لأحد غيره نبياً كان أو غير نبي، أن ينسخ

أو يلغي أو يبطل أو يقيد حكماً عاماً كتبه على عباده، فإن فعل أحد ذلك، فهو من باب الاجتهاد في التطبيق المحكوم بعوامل الزمان والمكان وظروفهما ولايحمل صفة المطلق، لأن تقييد المطلق لايمكن إلا أن يكون نسبياً وإلا ينتج لدينا مطلق المطلق وهذا محال عقلاً وموضوعياً.

تصوروا أنّ رجلاً أطاع أمر الله فكتب وصية يتم بموجبها توزيع أمواله بعد وفاته، ثم جرت أحداث تغيرت معها قناعاته التي انطلق منها وهو يضع وصيته، أليس له أن يعدل أو أن يغير في وصيته المكتوبة؟ نقول: إن له ذلك بكل تأكيد، دون أن يسمى ذلك جنفاً أو حيفاً.

وتصوروا أنّ رجلاً أطاع أمر الله في الوصية، وقبل اجتهاد النبي فتبرع في وصيته بثلث ماله لجمعية رعاية المساجين وأسرهم مثلاً، ثم تعرضت بلاده لاعتداء خارجي، فهب يضع كل ما يملك لصالح الدفاع عن وطنه وأمته. وحين سأله صديقه ماذا تركتَ لأهلك وعيالك؟ قال: تركت لهم الله ورسوله!! فهل يتصور السادة العلماء أن نصيح بمثل هذا الرجل: تصرفك لايجوز شرعاً، فالنبي قال: الثلث والثلث كثير. وما قمت به حماقة ستدفع بورثتك إلى أحضان الفاقة إن توفاك الله اليوم أو غداً؟ إذاً تصوروا ذلك، فإنهم يزاودون على الله وعلى النبي، ويقوّلون النبي ما لم يقل. فقد تبرع أبو بكر الصديق بكل ماله لتجهيز جيش المسلمين، تاركاً لأهله الله ورسوله، ولم يزده ذلك إلا رفعة في أعين النبي والناس، ولم يسمع أحد أن النبي انتقده وأمره بالتزام الثلث.

هذا كله يؤكد ما ذهبنا إليه من أن خبر الثلث في السنة النبوية الشريفة اجتهاد نبوي مخصوص بالحالة المعروضة عليه شأنه شأن الاجتهادات النبوية كلها، ليس له صفة الخلود والشمول والإطلاق.

إن موضوع الوصية والإرث والكلالة، أحد أهم المواضيع التي اختلف فيها الفقهاء وتعددت فيها الآراء والمذاهب. حتى أننا نجد عند الفخر الرازي (ج ٩ ص ١٨٢) أن الإمام النخعي قال «إن أوصى الإنسان فحسن، وإن لم يوص فحسن أيضاً، فقد قبض رسول الله (ص) ولم يوص، وقبض أبو بكر فوصّى». ولايدري المرء وهو يقرأ مثل هذا الخبر هل يندهش أم يبكي أو يضحك.

الإمام النخعي ينسخ ويبطل التكليف بالوصية شأنه شأن القائلين بالنسخ، رغم أن

النبي يقرها ويحددها، لا بل إنه يحسّن عدم كتابتها، ويزعم أن النبي لم يوص. وكأنه لم يسمع أن رسول الله (ص) قال: نحن معاشر الأنبياء لانورث، ماتركناه صدقة. أليس هذا هو الوصية بعينها؟ وهل يعقل أن يقبض النبي، وهو يخالف أمراً إلهياً نزل به الوحي الأمين، وأبلغه هو للناس، وحثهم على التقيد والالتزام به؟

والإمام النخعي في تحسينه لترك الوصية تأسياً بالنبي في زعمه، وتحسينه للالتزام بها تأسياً بأبي بكر، يبتدع لنا أمراً غريباً لم نسمعه عند غيره، هو السنة الصحابية. التي يفترض روح الخبر أن يلتزم بها الناس التزامهم بالسنة النبوية والتزامهم بالأوامر والتكاليف الإلهية.

والإمام النخعي شأنه أيضاً شأن كثيرين، يسحب مفهوم الوصية على الإمامة والنبوة والخلافة والحكم، مما لا علاقة له ولا لقوانين الإرث به من قريب أو بعيد. فالوصية مكتوبة على الإنسان في حال أنه ترك خيراً أي مالاً وأملاكاً. وقوانين الإرث توزع ما بقي من التركة من بعد وصية يوصى بها أو دين ولا علاقة لها بالإمامة والخلافة والسلطة.

نعود إلى ما كنا فيه، لنقف أمام قوله تعالى ﴿**غير مضار**﴾ فالمضار جاء من فعل ضرَّ وله ثلاثة أصول صحيحة. أولها الضر ضد النفع، وثانيها الضر من الضرَّة وهي الزوجة الثانية، وثالثها الضر تحمل المشاق ومنها سمي الأعمى ضريراً. فما هو معناه في آية تتحدث عن إرث الأزواج والزوجات والأخوة؟

نحن أميل إلى فهمه بالمعنى الأول (الضر ضد النفع)، للتأكيد على أنه في حال الكلالة يأخذ الأخوة الثلث، فإذا أخذ الزوج نصف التركة في حال أن المتوفى امرأة، يبقى سدس التركة ويجب أن يعطى للزوج في رأينا. وإذا أخذت الزوجة ربع التركة في حال أن المتوفى رجل، يبقى ١٢/٥ من التركة يجب أن تعطى للزوج في رأينا، لأن الزوج هو الوريث الوحيد من الدرجة الأولى لأن النصف والربع هي الحدود الدنيا لإرث الزوج والزوجة في حال عدم وجود الأبناء، وفي حالة الكلالة فإن الحصة تزيد عن هذه القيم، فإذا أعطي هذا الباقي للأخوة، أو لأناس آخرين غير مذكورين في آيات الإرث بتاتاً، وقع ضرر كبير على الزوج الوارث أو الزوجة الوارثة، ينبهنا سبحانه إلى عدم الوقوع فيه.

بالإضافة إلى هذا فنحن نميل أيضاً إلى فهمه بمعناه الثاني (الضرة وهي الزوجة

الثانية) ونفهم أنه سبحانه يشير إلى أن (الضرة) لاترث. فهو قد سمح بالتعددية الزوجية من الأرامل حصراً، والأرملة بالأصل امرأة مات زوجها فورثت ما حدده لها الله من تركته وأخذت ما حدد لها في وصيته.

لقد سمح تعالى بالتعددية الزوجية في قوله ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا**﴾ النساء ٣. وكما قلنا فإن الآية توضح بما لايقبل الشك أن التعددية الزوجية هي من الأرامل ذوات الأيتام حصراً، وأن مبرر الزواج هو الإقساط إلى اليتامى ورعايتهم. ومقابل هذا العبء على الرجل فقد أعفاه التنزيل الحكيم من أمرين: الصداق والإرث، وذلك في قوله تعالى ﴿**وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا**﴾ النساء ١٢٧.

الآية هنا تصف وضعاً اجتماعياً يدور حول تساؤل موجه للنبي (ص): أفتنا في النساء اللاتي لانعطيهن صداقاً حين ننكحهن بقصد رعاية أيتامهن، هل نتابع ذلك أم أن لله حكماً آخر؟ وتأتي الآية جواباً على هذا التساؤل والاستفتاء، فتجيز الآية عدم دفع ما كتب للأرملة التي تنكح بقصد رعاية أيتامها. فما الذي يتلى علينا في الكتاب بهذا الشأن؟ أقول: إنه أولاً في قوله تعالى ﴿**وآتوا النساء صدقاتهن نحلة، فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً**﴾ النساء ٤. وهذا هو الأمر بإتيان النساء مهورهن الذي أعفت الآية ١٢٧ منه على شرط رعاية المستضعفين من الولدان والقيام لليتامى بالقسط. وأنه ثانياً في قوله تعالى (غير مضار) الذي يعفي الزوج من حصة زوجته في الإرث كضرة، أي كزوجة ثانية. أما ما ذهب إليه بعض المفسرين وتابعهم عليه عدد من الفقهاء المعاصرين، أن يتامى النساء تعني النساء اليتيمات، فهذا عندنا ليس بشيء، وإلا أصبحت عبارة (كتب التاريخ) تعني (التاريخ الكتبي) وأصبحت (رِجْلُ الطاولة) تعني (الطاولة الرجلية).

من هنا فنحن نقترح في حال منع التعددية الزوجية، وحصرها بالأرامل فقط، أن يفرض على المخالفين وضع شرط في العقد يوضح أن الزوجة الثانية لاترث.

ثم يختم سبحانه الآية بقوله ﴿**وصية من الله والله عليم حليم**﴾. لقد بدأ سبحانه قوانين وحدود الإرث بقوله ﴿**يوصيكم الله**﴾ وهنا يختمها بالتأكيد على أن ما سلف هو وصية الله عندما لا يكون ثمة وصية تركها المتوفى. إلا أن الوصية الإلهية البديلة قانون عام وضع لأهل الأرض يحقق التساوي والعدالة بين المجموعات. لكنه لم يغفل التنبيه على أن الوصية الإنسانية هي المقدمة والمفضلة وذلك في أربعة مواضع أشار فيها إلى أن قوانين الإرث الإلهية تطبق من بعد وصية يوصى بها أو دين، لأن في الوصية الإنسانية عدالة على مستوى الأفراد.

وأما قوله تعالى ﴿**والله عليم حليم**﴾، فيذكرنا بقوله في خاتمة الآية السابقة ﴿**وكان الله عليماً حكيماً**﴾

عليم حكيم ـــــ عليم حليم

فالمشترك بينهما هو (عليم). أي أن علم الله بتوزيع السكان والولادات ونسبها هو القاعدة في هذه الأحكام. ولكن في علم الله أيضاً أن البشرية ستحتاج إلى وقت طويل لتفهم وتعي القوانين الموجودة ضمن آيات الإرث وتطبقها عن وعي وإدراك، ولهذا أنهى الآية بقوله ﴿**والله عليم حليم**﴾.

الكلالة الثانية:

ننتقل الآن إلى آية النساء ١٧٦ التي تحدد الورثة وحصصهم في حالة الكلالة، إنها لاتخرج عن حدود الله الثلاثة الواردة في آية النساء ١١. ولكن يحلو لأهل العلم الذين بحثوا موضوع الكلالة أن يميزوا آيتي الكلالة في سورة النساء بأن التي في أوائل السورة نزلت في الصيف والثانية في آخر السورة نزلت في الشتاء، يقول تعالى:

- ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إخوة رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾. النساء ١٧٦.

فبعد أن بيَّن سبحانه حصص الورثة في حالة الكلالة بوجود الزوج أو الزوجة في الآية ١٢، انتقل لبيان حصصهم في حالة الكلالة بغياب الزوج أو الزوجة في هذه الآية. أي أنه تعالى يتحدث في الآيتين عن امرئ توفي ليس له أصول ولا فروع. فإن

كان له زوج حكمت الآية الأولى مسألة توزيع تركته (الكلالة الأولى)، وإن لم يكن له زوج حكمتها الآية الثانية (الكلالة الثانية).

إنما لابد من الإشارة إلى ما سبقت الإشارة إليه مراراً، من أن جميع قوانين الإرث في تحديد حصص الورثة، نزلت حصراً لتطبق في حالات الاجتماع لا في حالات الانفراد. أي في حالاتِ الورثة فيها ذكور وإناث، أما إن كان الورثة ذكوراً فقط أو إناثاً فقط فالتركة توزع بالتساوي. وفي حالة الكلالة ينتج لدينا بناء على ما قلناه:

١ ـ الوارث أخ واحد ذكر يرث كل شيء.

٢ ـ الوارث أخت واحدة أنثى ترث كل شيء.

٣ ـ الورثة إخوة ذكور (٢،٣،٤،٥..) يرثون كل شيء بالتساوي.

٤ ـ الورثة أخوات إناث (٢،٣،٤،٥..) يرثن كل شيء بالتساوي.

فوجود ورثة من جنس واحد (إخوة ذكور/ أخوات إناث/ أولاد ذكور/ أولاد إناث) لايحتاج لبداهته إلى وحي يقول بتوزيع التركة بينهم بالتساوي.

وكما أن السادة الفقهاء حصروا كلمة (الولد) بالابن الذكر، لأسباب سياسية واجتماعية سبق تفصيلها في هذا الكتاب، فقد ظلوا على هذا الحصر في أحكام هذه الآية. فزعموا أن الأخت ترث النصف إن لم يكن للميت ولد ابن، أو كان له بنت. وهذا ليس عندنا بشيء. ولم يكتفوا بهذا بل ذهبوا إلى القول بالتفريق بين الأخ أو الأخت من الأب والأخ أو الأخت من الأم، ونسبوا إلى أبي بكر الصديق قوله في خطبة له: «ألا إن الآية التي أنزلها الله في سورة النساء في الفرائض، فأولها في الولد والوالد، وثانيها في الزوج والزوجة والإخوة من الأم، والآية التي ختم فيها سورة النساء أنزلها في الإخوة والأخوات من الأب والأم. أما الآية التي ختم بها سورة الأنفال، فقد أنزلها في أولي الأرحام».

يقول تعالى ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ**﴾. ولابد في رأينا لاستفتاح الآية بهذا الشكل، من أن تكون الكلالة قبل نزولها محل استفسار وطلب رأي، تماماً كقوله تعالى ﴿**يسألونك عن الساعة**﴾ و﴿**يسألونك عن الروح**﴾ وما شابهها. الأمر الذي يذكرنا بقول عمر بن الخطاب: ثلاثة لو أن الرسول بينها لنا.. الخبر. (البخاري ٥١٦٠). ويجعلنا نتساءل: كيف يقول عمر هذا وأمامه الآية، وفيها ما يشير صراحة إلى أن الله هو الذي يفتي في الكلالة؟

ثم يعرف سبحانه الكلالة فيقول: ﴿**إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ**﴾. ونفهم أن المقصود بهذا الوصف، إنسان ليس له أبناء ذكور ولا إناث، وليس له أحفاد مات والدهم ذكور ولا إناث، وليس له أب ولا أم ولا جد ولا جدة.

ثم يقول تعالى ﴿**وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ**﴾. ولا شك هنا في أننا لو اعتبرنا أن هذا القانون يسري في حال الإفراد، أي أن للمتوفى أختاً واحدة لاغير لوجدنا أنفسنا أمام نصف آخر من التركة لم تذكر الآية صاحبه. الأمر الذي يوجب علينا أن نفترض أن هناك أخاً يقابلها. وبالتالي:

الأخت (نصف) الأخ (نصف): حالة وجود أخ وأخت (الحد الثالث من حدود الله).

٥ ـ حالة وجود أختين يعني أن هناك أخاً يقابلهما:

أخت (ثلث) أخت (ثلث) أخ (ثلث) بالتساوي (الحد الثالث من حدود الله) أو

أخت (ثلث) أخ (ثلث) أخ (ثلث)

ونلاحظ أن التساوي يتحقق في وجود أخ وأخت أو أخوين وأخت أو أختين وأخ.

وهذا تطبيق قوله تعالى ﴿**وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ**﴾.

فإذا كان الورثة أكثر من ثلاثة. كما في الحالات التالية:

١ ـ أخ أخ أخت أخت أو

٢ ـ أخ أخ أخ أخت أو

٣ ـ أخت أخت أخت أخ فماذا نفعل؟

فلو حاولنا تطبيق قانون ﴿**فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ**﴾ على الحالة (١)، لبقي الثلث للأخوين أي لكل منهما السدس.

ولو حاولنا تطبيق قانون ﴿**وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ**﴾ على الحالة (٢) لبقي ثلث النصف لكل من الإخوة الثلاثة.

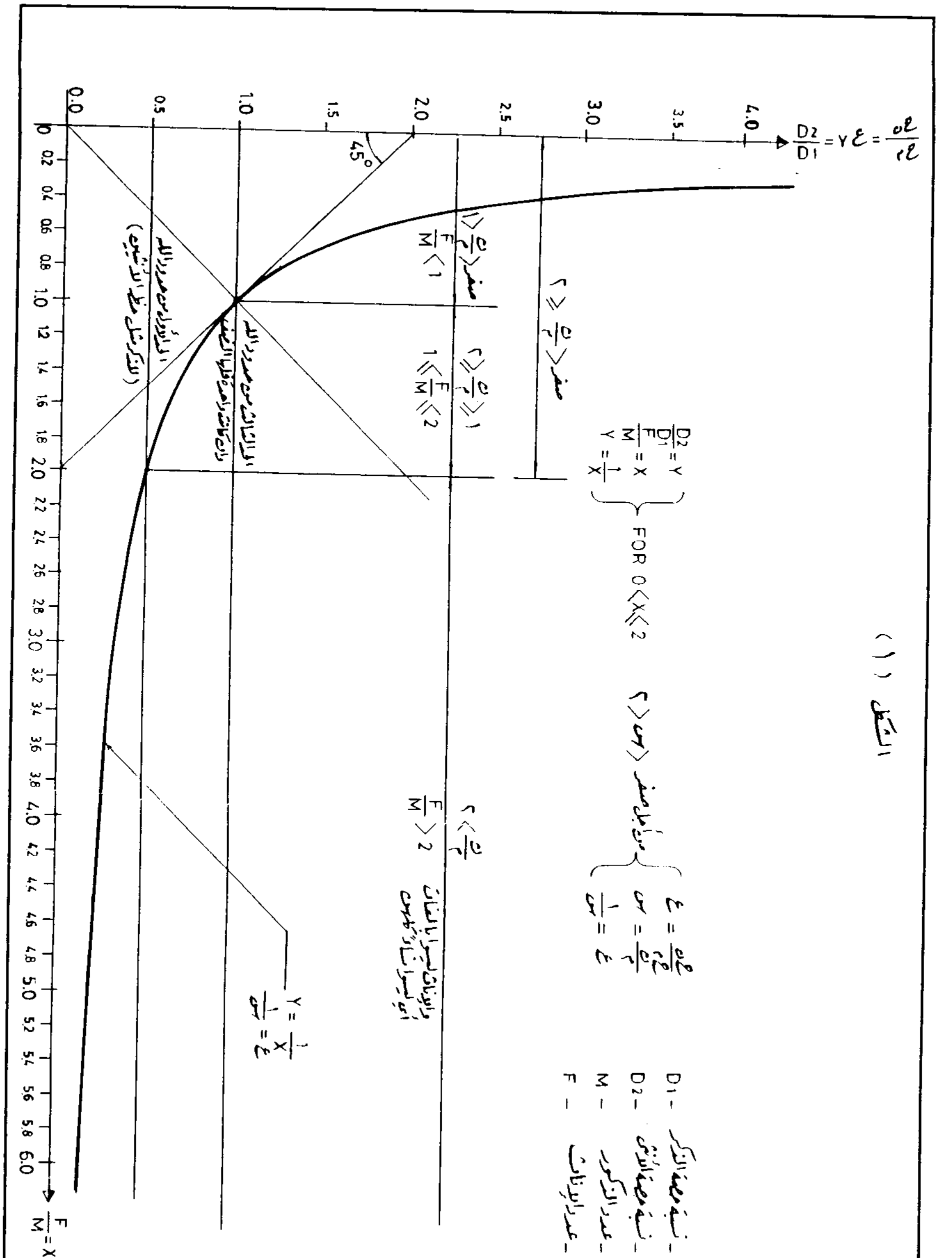
ولو حاولنا تطبيق قانون ﴿**وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ**﴾ على الحالة (٣) لما بقي شيء ترثه الأخوات الثلاث.

لذا ننتقل إلى قوله تعالى ﴿**وَإِنْ كَانُوا إِخوة رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ**

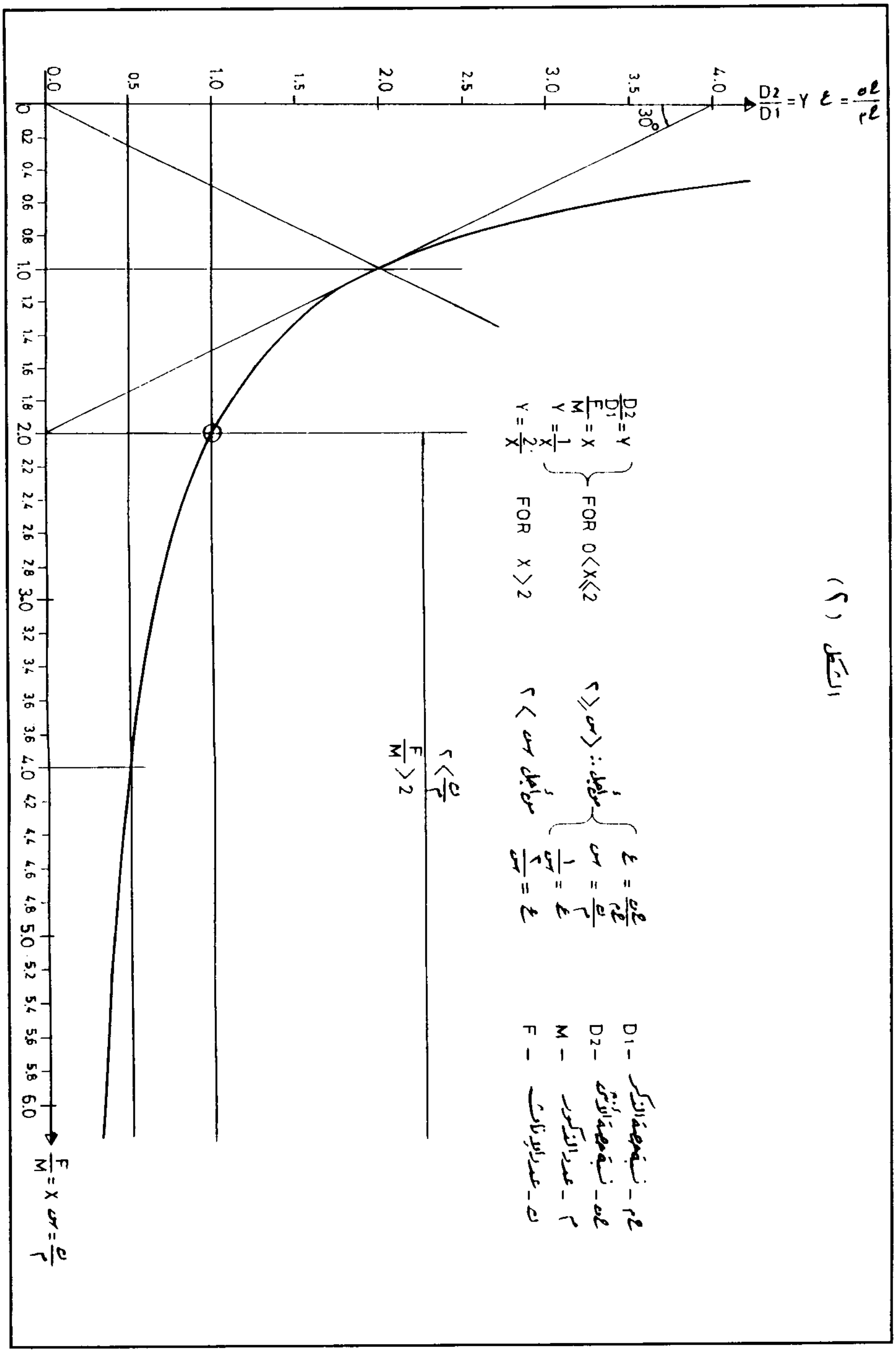
﴿الأُنثَيَيْنِ﴾، وإلى تطبيق الحد الأول من حدود الله المذكور صراحة وهو **﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾**. هذا الحد الذي نطبقه في كل الحالات التي يكون فيها عدد الإخوة الورثة أربعة فما فوق، فيهم الذكور والإناث.

بعد هذا البيان التفصيلي لحصص الورثة من أصول وفروع وأزواج وأخوة، يختم تعالى قوانينه وحدوده بقوله **﴿يبين الله أن تضلوا والله بكل شيء عليم﴾**. أي أن علم الله هو الصفة المشتركة بين كل آيات الإرث.

○ ○ ○

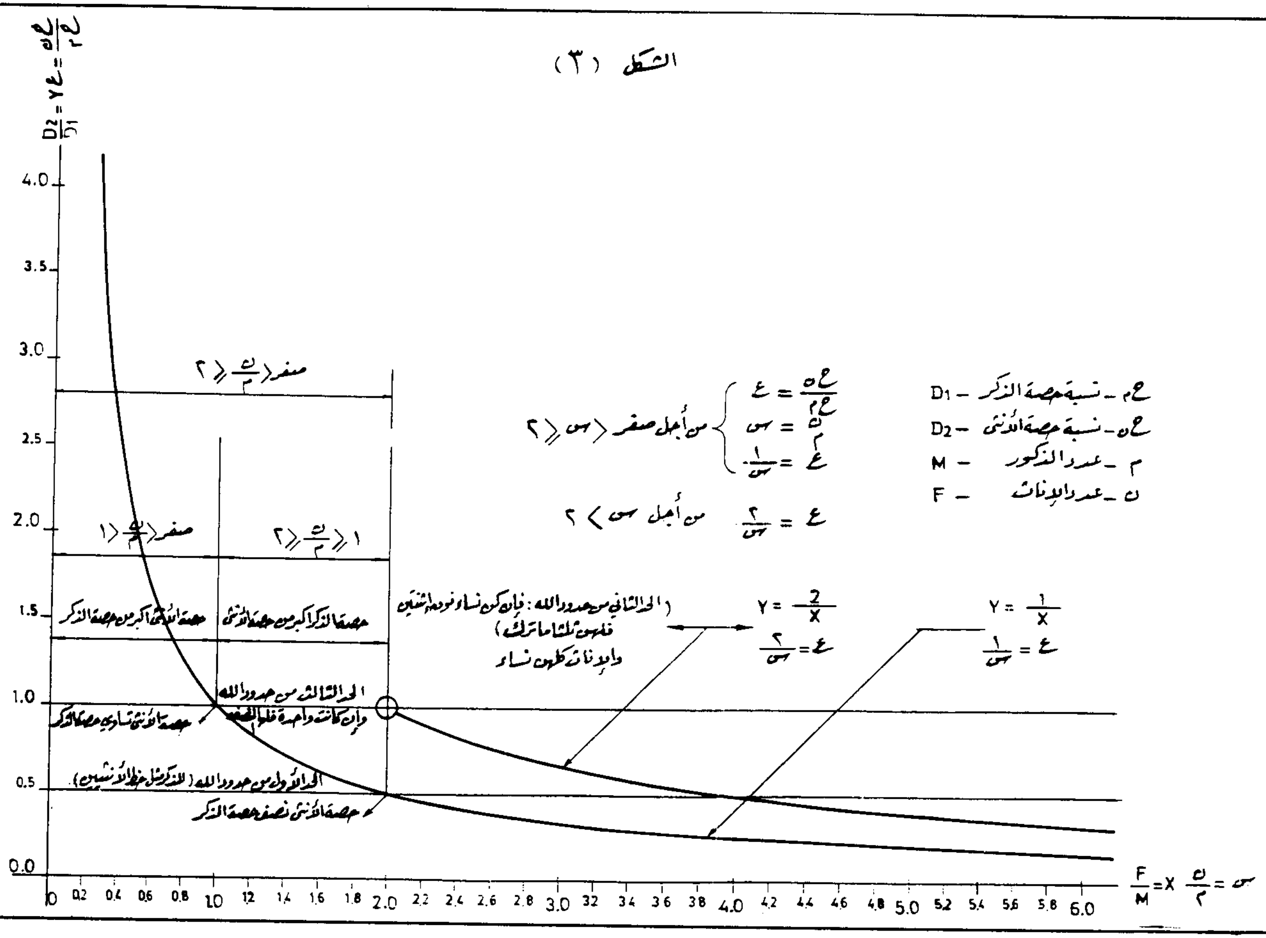

$\frac{D2}{D1} = Y$
$\frac{F}{M} = X$
$Y = \frac{1}{X}$
FOR 0<X<<2
$\frac{F}{M} < 1$
$1 << \frac{F}{M} << 2$
$\frac{F}{M} > 2$
45°
D1 -
D2 -
M -
F -
$\frac{F}{M} = X$

الشكل (١)



الشكل (٢)

الشكل (٣)



$\frac{D_2}{D_1} = Y = ع = \frac{ع_ه}{ع_م}$
$س = \frac{ن}{م} = X = \frac{F}{M}$
صفر < ن/م ≤ ٢
صفر < ن/م ≤ ١
١ ≤ ن/م ≤ ٢
حصة الأنثى أكبر من حصة الذكر
حصة الذكر أكبر من حصة الأنثى
الحد الثالث من حدود الله وإن كانت واحدة فلها النصف
حصة الأنثى تساوي حصة الذكر
الحد الأول من حدود الله (للذكر مثل حظ الأنثيين)
حصة الأنثى نصف حصة الذكر
(الحد الثاني من حدود الله: فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك)
والإناث كلهن نساء
$Y = \frac{2}{X}$
$ع = \frac{٢}{س}$
$Y = \frac{1}{X}$
$ع = \frac{١}{س}$
$ع = \frac{ع_ه}{ع_م}$
$س = \frac{ن}{م}$
$ع = \frac{١}{س}$
من أجل صفر < س ≤ ٢
$ع = \frac{٢}{س}$ من أجل س > ٢
ع م - نسبة حصة الذكر - D1
ع ه - نسبة حصة الأنثى - D2
م - عدد الذكور - M
ن - عدد الإناث - F

شكل يوضح ملخص آيات الإرث

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ

(سورة النساء ١١ - ١٢ - ١٧٦)

الإرث محصور تماماً بالمذكورين في الآيات الثلاث فقط

الأبناء:

ذكر	١/٣ ، ٢/٣	نساء فوق اثنتين	← الحد الثاني من حدود الله
ذكر	١/٢ ، ١/٢	اثنتين	← الحد الأول من حدود الله
ذكر	١/٢ ، ١/٢	واحدة	← الحد الثالث من حدود الله

المذكور ورد مرة واحدة وحصته تتبع عدد الإناث فهو التابع

عدد الإناث يبدأ بالواحدة ويتحول حتى اللانهاية فهي المتحول

الأب: ١/٦ ، ٢/٣ ، ٥/٦

الحدود الدنيا لإرث الأب
وإذا كان الأب هو الوارث الوحيد أي أنه لا توجد أم أو زوجة أو أولاد فإنه يأخذ تركة إبنه المتوفى كلها، ولو كان للمتوفى إخوة.

الأم: ١/٦ ، ١/٣ ، ١/٦

الحدود الدنيا لإرث الأم
وإذا كانت هي الوارثة الوحيدة أي أنه لا يوجد للمتوفى أب أو زوجة أو أولاد فإنها تأخذ التركة كلها ولو كان هناك إخوة للمتوفى.

الزوج: ١/٤ ، ١/٢

الحدود الدنيا لإرث الزوج
وفي حالة الكلالة الأولى أي عدم وجود أصول ولا فروع فإنه يأخذ الـ ١/٢ ويأخذ الأخوة الـ ١/٣ وفي حال عدم وجود الأصول والفروع والإخوة فإنه يأخذ التركة كاملة.

الزوجة: ١/٨ ، ١/٤

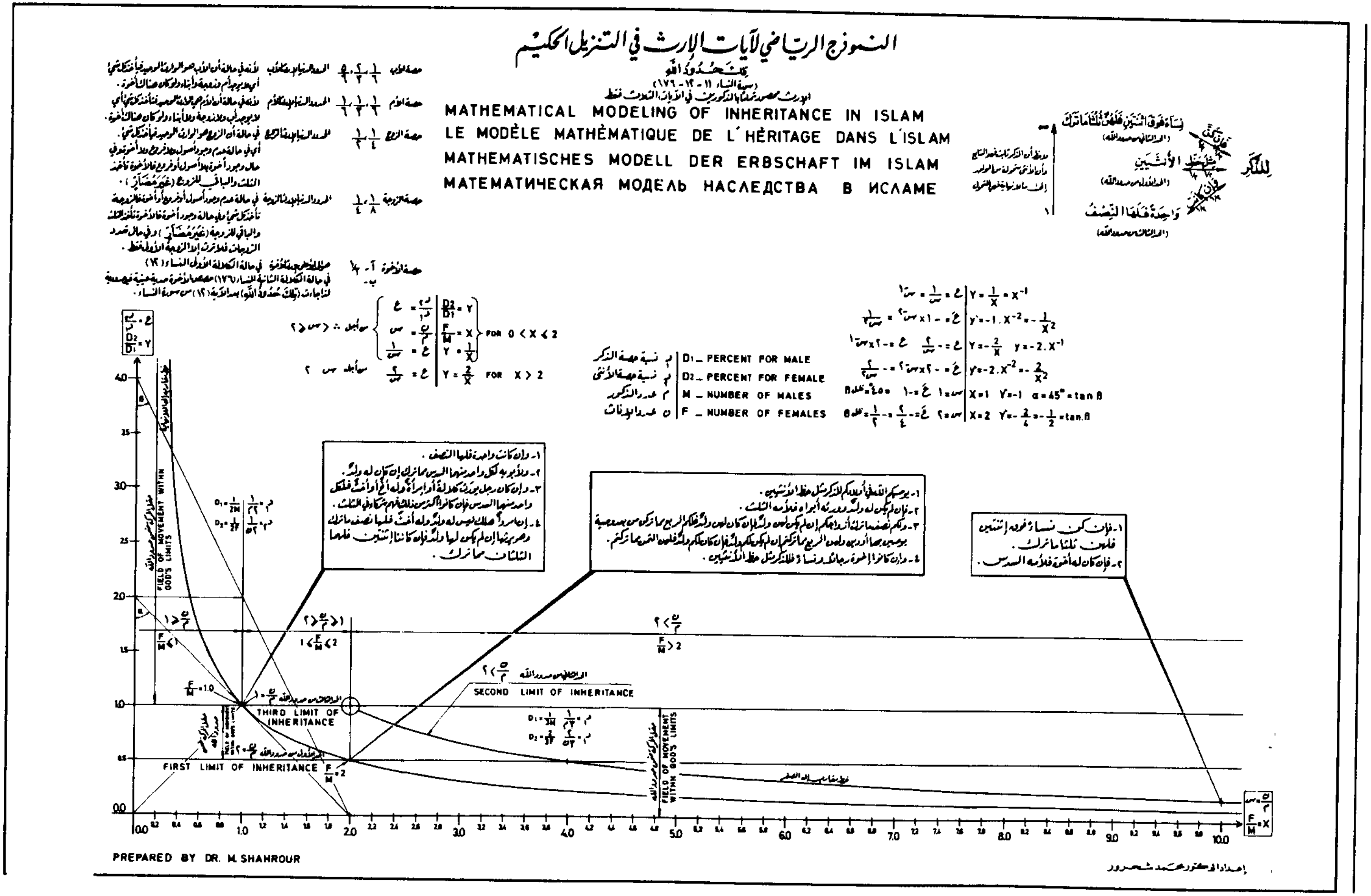
الحدود الدنيا لإرث الزوجة
وفي حالة الكلالة الأولى أي عدم وجود الأصول والفروع فإنها تأخذ الـ ١/٢ ويأخذ الأخوة الـ ١/٣ وفي حال عدم وجود الفروع والأصول والإخوة فإنها تأخذ التركة كلها.

الأخوة:

آ - يتقاسم الاخوة الـ ١/٣ بالتساوي في حال أنهم إثنان أو أكثر في حالة الكلالة الأولى أي (وجود زوج أو زوجة) وهو الحد الأعلى لإرث الأخوة حسب الآية / ١٢/ من سورة النساء.

ب - ويتقاسم الإخوة الثروة حسب الآية/١٧٦/ في سورة النساء في حالة الكلالة الثانية أي لا أصول ولا فروع ولا زوج أو زوجة وهي حصص عينية حدية لا حدودية. لذا جاءت الآية /١٣/ من سورة النساء (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ) لأن الآية /١٧٦/ من سورة النساء غير حدودية.

الشكل (٤)



النموذج الرياضي لآيات الإرث في التنزيل الحكيم
تلك حدود الله
MATHEMATICAL MODELING OF INHERITANCE IN ISLAM
LE MODÈLE MATHÈMATIQUE DE L'HÈRITAGE DANS L'ISLAM
MATHEMATISCHES MODELL DER ERBSCHAFT IM ISLAM
МАТЕМАТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ НАСЛЕДСТВА В ИСЛАМЕ
للذكر مثل حظ الأنثيين
D1 _ PERCENT FOR MALE
D2 _ PERCENT FOR FEMALE
M _ NUMBER OF MALES
F _ NUMBER OF FEMALES
FOR 0 < X < 2
FOR X > 2
FIRST LIMIT OF INHERITANCE
SECOND LIMIT OF INHERITANCE
THIRD LIMIT OF INHERITANCE
FIELD OF MOVEMENT WITHIN GOD'S LIMITS
PREPARED BY DR. M. SHAHROUR
إعداد الدكتور محمد شحرور

أمثلة تطبيقية

١ - توفي رجل عن زوجة وأم وثلاثة أولاد (أنثى وذكران):

أ - نسدد الديون التي بذمته للآخرين بما فيها الضرائب المستحقة عليه للدولة لغاية وفاته بمختلف أشكالها. فإن بقي شيء من تركته تابعنا.

ب - ننفذ له وصيته بحذافيرها ولو استغرقت كامل ما بقي من التركة. فإن لم توجد وصية، أو وجدت وبقي بعد تنفيذها شيء من تركته، تابعنا، ولنفترض أنه ١٠٠ ليرة سورية.

ت - نعطي الزوجة الثمن، أي ١٠٠ ÷ ٨ = ١٢,٥ فيبقى ٨٧,٥

نعطي الأم السدس، أي ٨٧,٥ ÷ ٦ = ١٤,٥٨ فيبقى ٧٢,٩٢

نصفها للذكور ٣٦,٤٦ ونصفها للإناث ٣٦,٤٦.

وبما أن عدد الإناث في هذه الحالة التي أمامنا يساوي واحداً، فهذا يعني أن حصة الأنثى تساوي ٣٦,٤٦.

وبما أن عدد الذكور يساوي اثنين، فهذا يعني أن حصة الذكر الواحد تساوي ١٨,٢٣. ونلاحظ في هذه الحالة أن للأنثى مثل حظ الذكرين كما نلاحظ عدم وجود رد ولا عول في هذا التقسيم.

١٨,٢٣ + ١٨,٢٣ + ٣٦,٤٦ + ١٤,٥٨ + ١٢,٥ = ١٠٠

* * *

٢ - توفيت امرأة عن زوج وأبوين وأربعة أولاد (أنثيان وذكران):

أ - نسدد الديون.

ب - ننفذ الوصية إن وجدت، ونفترض أن الباقي ١٠٠ ليرة سورية.

ت - نعطي الزوج الربع، أي ١٠٠ ÷ ٤ = ٢٥ فيبقى ٧٥.

نعطي الأب السدس، أي ٧٥ ÷ ٦ = ١٢,٥ فيبقى ٦٢,٥.

نعطي الأم السدس، أي ٧٥ ÷ ٦ = ١٢,٥ فيبقى ٥٠.

نعطي الذكور نصف الباقي أي ٢٥، مما يعني أن حصة الولد الذكر الواحد في هذا الحالة ١٢,٥.

نعطي الإناث النصف الآخر الباقي أي ٢٥، مما يعني أن حصة الأنثى الواحدة في هذه الحالة ١٢,٥.

وهنا نلاحظ أن للذكر مثل حظ الأنثى في هذه الحالة، كما نلاحظ عدم لجوئنا إلى الرد والعول.

١٢,٥ + ١٢,٥ + ١٢,٥ + ١٢,٥ + ١٢,٥ + ١٢,٥ + ٢٥ = ١٠٠.

* * *

٣ ـ توفي رجل عن زوجة وخمسة أولاد (ثلاث إناث بالغات وذكران):

نسدد الديون

أ ـ ننفذ الوصية إن وجدت، ونفترض أن الباقي ١٠٠ ليرة سورية.

ب ـ نعطي للزوجة الثمن أي ١٠٠ ÷ ٨ = ١٢,٥

ت ـ نقسم الباقي البالغ ٨٧,٥ نصفين متساويين، الأول لذكرين والثاني للإناث البالغات الثلاث. فينتج أن حصة الذكر الواحد:

٤٣,٧٥ ÷ ٢ = ٢١,٨٧٥ وحصة الأنثى: ٤٣,٧٥ ÷ ٣ = ١٤,٥٨

ونلاحظ في هذه الحالة أن حصة الذكر كانت مثلاً ونصف مثل من حصة الأنثى، وأن التقسيم لم نحتج معه إلى رد أو عول.

١٤,٥٨ + ١٤,٥٨ + ١٤,٥٨ + ٢١,٨٧٥ + ٢١,٨٧٥ + ١٢,٥= ١٠٠

كما نلاحظ أننا لم نستطع تطبيق قانون ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾، رغم أن عدد الإناث البالغات في هذه الحالة أكثر من اثنتين.

نقول: نسبة الإناث إلى الذكور في هذه الحالة هي ٢/٣ أي ١,٥ لذا فهي ليست فوق اثنتين، ولهذا لم نتمكن من تطبيق الحد المذكور (أنظر المثال الرابع بعده للوضوح).

* * *

٤ ـ توفي رجل عن زوجة وأم وخمسة أولاد (ذكر واحد وأربع إناث بالغات): نسدد الديون.

أ ـ ننفذ الوصية إن وجدت. ونفترض أن الباقي بعدهما ١٠٠ ليرة سورية.

ب ـ نعطي الزوجة الثمن أي ١٠٠ ÷ ٨ = ١٢,٥ فيبقى ٨٧,٥.

ت ـ نعطي الأم السدس أي ٨٧,٥ ÷ ٦ = ١٤,٥٨ فيبقى ٧٢,٩٢.

نعطي الثلثين للإناث والثلث للذكور، لأن نسبة عدد الإناث النساء البالغات إلى عدد الذكور هو ٤/١ أي فوق اثنتين. فينتج لدينا أن:

حصة الذكر الواحد في هذه الحالة ٧٢,٩٢ ÷ ٣ = ٢٤,٣٠.

وأن حصة المرأة الأنثى الواحدة (٧٢,٩٢ ـ ٢٤,٣٠) ÷ ٤ = ١٢,١٥.

ونلاحظ أيضاً في هذه الحالة عدم الحاجة إلى اللجوء للرد أو العول.

١٢,١٥٥+١٢,١٥٥+١٢,١٥٥+١٢,١٥٥+٢٤,٣٠+١٤,٥٨+١٢,٥=١٠٠

* * *

٥ ـ توفي رجل عن زوجة وثلاثة أولاد ذكور وعن ثلاث حفيدات من ابنه المتوفى قبله: نسدد الديون.

أ ـ ننفذ الوصية إن وجدت. ونفترض أن الباقي بعدهما ١٠٠ ليرة سورية.

ب ـ نعطي الزوجة الثمن أي ١٠٠ ÷ ٨ = ١٢,٥ فيبقى ٨٧,٥.

ت ـ نقسم الباقي نصفين، نصفاً لأبناء المتوفى الذكور، ونصفاً لحفيداته الثلاث اللواتي يدخلن تحت مفهوم ﴿**آباؤكم وأبناؤكم**﴾ فالحفيد اليتيم هو ابن للجد حين تقسيم ميراثه. فينتج لدينا أن حصة الأبناء الذكور ٤٣,٧٥ وحصة الحفيدات الثلاث ٤٣,٧٥، وأن حصة الابن الذكر ١٤,٥٨ وأن حصة الحفيدة الأنثى ١٤,٥٨. ولا رد في هذه الحالة ولا عول.

* * *

٦ ـ توفيت امرأة عن أخ وزوج، لا أصول لها ولا فروع:

أ ـ نسدد الديون.

ب ـ ننفذ الوصية إن وجدت. ونفترض أن الباقي بعدهما ١٠٠ ليرة سورية.

ت ـ نعطي الزوج النصف فيبقى ٥٠.

نعطي الأخ السدس، أي ١٠٠ ÷ ٦ = ١٦,٦٦ فيبقى ٣٣,٣٤.

نعطي الباقي وهو ٣٣,٣٤ للزوج إضافة إلى النصف الذي أخذه كزوج على أساس أن النصف هو الحد الأدنى للتركة.

ألا ترى كيف أن الأخ يرث كل تركة أخته إن لم يكن لها زوج، وهذه مثلها. أي أن الزوج يرث كل شيء في حال لا أصول ولا فروع ولا إخوة. وكذلك الزوجة ترث كل شيء في حال لا أصول ولا فروع ولا إخوة.

* * *

٧ ـ توفي رجل عن زوجة وأربعة إخوةفيهم الذكور والإناث، لا أصول له ولا فروع:

أ ـ نسدد الديون.

ب ـ ننفذ الوصية إن وجدت. نفترض أن الباقي بعدهما ١٠٠ ليرة سورية.

ت ـ نعطي الزوجة الربع، أي ١٠٠ ÷ ٤ = ٢٥. فيبقى ٧٥.

نعطي الإخوةكلهم الثلث، أي ١٠٠ ÷ ٣ = ٣٣,٣٣ فيبقى ٤١,٦٧.

نعطي الزوجة الباقي وهو ٤١,٦٧ إضافة إلى الربع الذي أخذته كزوجة، تماماً كما عاملنا الزوج في المثال السابق. فيصبح مجموع حصة الزوجة ٦٦,٦٧، بينما لم تزد حصة الأخ الواحد والأخت الواحدة عن ٨,٣٣، وهذا ما عارض ابن سيرين فيه ابن عباس محتجاً بقوله تعالى ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ متوهماً أن هذا الحد واجب التطبيق في كل الحالات.

* * *

٨ ـ توفي رجل عن أم وزوجة، بلا أب ولا أبناء:

أ ـ نسدد الديون.

ب ـ ننفذ الوصية إن وجدت. نفترض أن الباقي بعدهما ١٠٠ ليرة سورية.

ت ـ نعطي الزوجة الربع، أي ١٠٠ ÷ ٤ = ٢٥ فيبقى ٧٥.

نعطي الأم ثلث الباقي، أي ٧٥ ÷ ٣ = ٢٥ فيبقى ٥٠.

نعطي الأم الـ ٥٠ الباقية لتصبح حصتها ٧٥ وحصة الزوجة ٢٥.

* * *

٩ - توفي رجل عن أم وأب وزوجة وإخوة، بدون أبناء:

أ - نسدد الديون.

ب - ننفذ الوصية إن وجدت. نفترض أن الباقي بعدهما ١٠٠ ليرة سورية.

ت - نعطي الزوجة الربع، أي ١٠٠ ÷ ٤ = ٢٥ فيبقى ٧٥.

نعطي الأم ثلث الباقي، أي ٧٥ ÷ ٣ = ٢٥

ونعطي الأب ثلثي الباقي، أي ٥٠.

* * *

١٠ - توفي رجل عن أم وأب وثلاث بنات:

أ - نسدد الديون.

ب - ننفذ الوصية إن وجدت، ونفترض أن الباقي بعدهما ١٠٠ ليرة سورية:

ت - نعطي الأب السدس، أي ١٠٠ ÷ ٦ = ١٦,٦٦

نعطي الأم السدس، أي ١٠٠ ÷ ٦ = ١٦,٦٦ فيبقى ٦٦,٦٦

نقسم الـ ٦٦,٦٦ الباقية بين البنات الثلاث بالتساوي فينتج أن حصة البنت الواحدة ٢٢,٢٢. بلا رد ولا عول.

* * *

١١ - توفي رجل عن أربع بنات وزوجة وأم وإخوة:

أ - نسدد الديون.

ب - ننفذ الوصية إن وجدت. نفترض أن الباقي بعدهما ١٠٠ ليرة سورية.

ت - نعطي الزوجة الثمن، أي ١٠٠ ÷ ٨ = ١٢,٥ فيبقى ٨٧,٥.

نعطي الأم السدس، أي ٨٧,٥ ÷ ٦ = ١٤,٥٨ فيبقى ٧٢,٩٢.

نقسم الباقي ٧٢,٩٢ بين البنات الأربع بالتساوي، فينتج أن حصة الأنثى الواحدة ١٨,٢٣. ونلاحظ هنا أننا لم نلجأ إلى الرد والعول، وإن وجود الإناث حجب الإرث عن الأعمام، وإن الأعمام لا يرثون.

* * *

١٢ - توفي رجل لا أصول له ولا فروع ولا زوجة، بل له إخوة فقط:

أ ـ نسدد الديون.

ب ـ ننفذ الوصية إن وجدت، ونفترض الباقي ١٠٠ ليرة سورية.

فإن كان له أخ واحد، نعطيه ١٠٠.

وإن كان له أخت واحدة، نعطيها ١٠٠.

وإن كان له أخوان ذكور، قسمنا التركة بينهما مناصفة.

وإن كان له أختان، قسمنا التركة بينهما مناصفة.

وإن كان له أخوان وأخت، فلكل منهم الثلث بالتساوي.

وإن كان له أختان وأخ، فلكل منهم الثلث بالتساوي.

وإن كان له إخوة ذكور ٣،٤،٥... فالتركة بينهم بالتساوي.

وإن كان له أخوات إناث ٣،٤،٥... فالتركة بينهن بالتساوي.

أما إن كان له أختان وأخوان، فللذكر مثل حظ الأنثيين. أي:

للأخ الأول ٣٣,٣٣ وللأخ الثاني ٣٣,٣٣ وللأخت الأولى ١٦,٦٦ وللثانية ١٦,٦٦.

وإن كان له ثلاثة إخوة وأختان، فللذكر مثل حظ الأنثيين، أي أن حصة الأخ الواحد ٢٥ وحصة كل من الأختين ١٢,٥.

وإن كان له أخت واحدة وثلاثة إخوة، فللذكر مثل حظ الأنثيين، أي للأخت ١٤,٢٨ ولكل من الإخوة الثلاثة ٢٨,٥٧.

فإن كان له أخ وثلاث أخوات، فللذكر مثل حظ الأنثيين. أي نعطي للأخ ٤٠ ولكل من الأخوات الثلاث ٢٠.

كل هذا، شريطة أن يكون الإخوة أحياء ليستحقوا الإرث في حال الكلالة، لأن الأموات من الإخوة لا يرثون. وهذا يقودنا إلى فرع فريد من فروع حالة الكلالة، لم نضعه في مكانه، هو إن توفي رجل كلالة تامة بلا أصول ولا فروع ولا زوجة ولا إخوة. (حتى لو كان له أبناء إخوة أو أبناء أخوات فهؤلاء لا إرث لهم) ذهبت تركته إلى بيت مال المسلمين، وكان عليه أن يوصي، لأنه يعلم أن لا وارث له.

وننتهي أخيراً إلى استخلاص القواعد العامة للوصية، والقواعد العامة للإرث من كل ما ذكرناه.

خاتمة في بحث الوصية:

١ ـ الوصية هي الأساس الأول لانتقال الملكية، وهي المفضلة عند الله تعالى، لأنها تأخذ بالاعتبار الشروط والظروف الموضوعية الخاصة بالموصي، وتحقق العدالة الخاصة على مستوى الأفراد. فالله سبحانه احترم إرادة ورغبة الإنسان الموصي في توزيع تركته من بعده. أما القول بأن عدم الوصية حسن، بحجة أن النبي لم يوص، فهذا زعم مضحك في رأينا، لأن القائل أولاً يخلط بين الملكية المادية من جهة وبين الخلافة والإمامة ورئاسة الدولة من جهة ثانية، ولأنه ثانياً أغفل قول النبي ـ إن صح ـ: تركت فيكم ما لو تمسكتم به لاتضلوا بعدي أبداً، كتاب الله. وهذه وصية صريحة على الصعيد العقائدي كما نراها. وأغفل قوله ـ إن صح ـ: ماتركناه صدقة. وهذه أيضاً وصية على صعيد الملكية المادية.

٢ ـ لاتوجد في الوصية نسب محددة أو حصص محددة يتوجب على الموصي الالتزام بها. فالنسب والحصص في الوصية تتبع إرادة الموصي نفسه وكما يراها من وجهة نظره.

٣ ـ وقد احترم سبحانه إرادة الإنسان في توزيع ماله كما يرى، إلا أنه ذكّره من قبيل التوجيه بالجهات التي يستحسن ألا ينساها أو يتناساها وهو يضع وصيته (الوالدين/ الأقربين/ اليتامى/ المساكين/ الذرية الضعاف).

٤ ـ الجهات المشمولة بالوصية أوسع من تلك المشمولة بالإرث، فهناك عناصر مذكورة في الوصية غير موجودة في الإرث.

٥ ـ الوصية قانون خاص في دائرة عامة. أما الإرث فهو قانون عام في دائرة خاصة ولأشخاص محددين بعينهم. أي أن الوصية خاص في عام، بمعنى أن إنساناً يعيش في دمشق يستطيع أن يوصي إن أراد بقسم من تركته ليتيم في أفريقيا، أو لجامعة في حلب، أو لمأوى عجزة في الصومال، أو لمشفى في الجزائر. أما الإرث فعام في خاص بمعنى أننا لانستطيع الخروج عن دائرة الورثة التي حددتها قوانين الإرث تخصيصاً. وفيهما معاً أي الوصية والإرث تكمن جدلية العام والخاص. ومن هنا ننتقل إلى القول:

٦ ـ إن بالإمكان الجمع بين الوصية والإرث، بأن يخصص المرء جزءاً من ماله

للوصية والباقي للإرث، تبعاً لإرادته ورغبته، وليس ثمة ما يحدده أو يقيده فيما يريد ويرغب. إنما يمكن للدولة أن تصدر تشريعاً تحدد فيه جزء الوصية وجزء الإرث وهذا التشريع لايحمل الصفة الأبدية. مع الإشارة إلى أن قاعدة (لاوصية لوارث) لامحل لها وليست عندنا بشيء.

٧ ـ إن بإمكان الموصي أن ينفذ وصيته وهو على قيد الحياة. ونحن نلاحظ في واقعنا المعاش أن الكثيرين يلجؤون لهذا الحل، هرباً من قاعدة (لا وصية لوارث) التي يصر السادة الفقهاء اليوم على إلزام الخلق بها وتطبيقها. وهرباً من توريث الأعمام في حال ليس لدى هذا الموصي ولد ذكر، لأن أولاده إناث. وهو ما يطبقه اليوم قانون المواريث الذي يحتاج إلى تغيير، وقد قدمنا في كتابنا هذا القانون البديل.

خاتمة في بحث الإرث:

١ ـ الإرث قانون عام أوصى به الله سبحانه لكل أهل الأرض لذا فهو قانون احتياطي يعمل في حال عدم وجود الوصية، أو في حال أن الوصية لم تستغرق التركة كلها ﴿**من بعد وصية يوصي بها أو دين**﴾. فيه قواعد عامة تحقق العدالة على المستوى العام (المجموعات) وليس على المستوى الخاص (الأفراد). ومن هنا فنحن نجد الذكور في حالات إرثية بعينها يأخذون أكثر من الإناث، بينما نجد الإناث في حالات أخرى يأخذن أكثر من الذكور.

٢ ـ قوانين الإرث الواردة في التنزيل الحكيم، جاءت لتطبق في حالات اجتماع الجنسين ذكر وأنثى (أم، أب/ أخت، أخ/ زوج، زوجة). أما الحالات التي ينفرد فيها بالإرث جنس واحد، كأن يكون للمتوفى أولاد ذكور ليس بينهم إناث، أو أولاد إناث ليس بينهن ذكور. أو كأن يكون له إخوة ذكور بلا أخوات، أو أخوات إناث بلا أخوة. فالإرث في هذه الحالات يكون بالتساوي ولا فضل لوارث على آخر من الجنس نفسه. ولا حاجة لوحي مفصل يبين هذا الحل البديهي وهي قوانين مغلقة مكتفية ذاتياً لاتحتاج إلى أي شرح أو تفصيل من خارجها، لا لحديث نبوي ولا لرأي صحابي أو تابعي.

٣ ـ الولد في آيات الإرث يكون ذكراً ويكون أنثى. أما مسألة أن الذكر يحجب

والأنثى لا تحجب وأن الولد المذكور في آيات الإرث هو الذكر حصراً، فهذا اجتهاد قام على دوافع سياسية وعلى نظرة ذكورية للمجتمع، لم يبق ما يضطرنا اليوم إلى الإصرار على التمسك به.

٤ ـ قانون الإرث قانون مغلق من حيث أن الورثة المذكورين فيه هم الذين يرثون حصراً، ومن لا ذِكْرَ له لا يرث.

٥ ـ الأصول مهما علوا، يدخلون في عنوان الآباء. ووجود أحدهم على قيد الحياة في ضوء (الأقرب فالأبعد) يقطع إرث من يليه صعوداً.

٦ ـ الفروع مهما نزلوا، يدخلون في عنوان الأبناء. ووجود أحدهم على قيد الحياة في ضوء (الأقرب فالأبعد) يقطع إرث الذي يليه نزولاً.

٧ ـ الإرث للزوجة الأولى حصراً، أما الزوجة الثانية والثالثة والرابعة في حال التعددية الزوجية فلا إرث لهن.

٨ ـ الأصول مهما علوا، والفروع مهما نزلوا، والزوج والزوجة الأولى هم الورثة من الدرجة الأولى، أي هم الأقرب، كما نص بذلك التنزيل الحكيم.

٩ ـ أما ورثة الدرجة الثانية فهم الاخوة ذكوراً وإناثاً. شرط أن يكونوا على قيد الحياة لحظة توزيع التركة.

أ ـ بوجود الزوج أو الزوجة، يذهب جزء محدد من التركة للاخوة الأحياء، ويأخذ الزوج أو الزوجة حصته التي حددها له الله سبحانه، وتعتبر هذه الحصة هي الحد الأدنى، لأن ما يبقى من التركة بعد إعطاء الإخوة الأحياء حصتهم، يعود إلى الزوج أو الزوجة باعتبارهما الأقرب.

ب ـ بغياب الزوج أو الزوجة وغياب الأصول والفروع، يرث الأحياء من الإخوة التركة. ولا ينتقل هذا الإرث إلى أولادهم إن لم يكونوا على قيد الحياة لحظة توزيع الإرث.

ت ـ الإخوة في الإرث سواء، أكانوا من أم وأب، أم من أم، أم من أب.

١٠ ـ قلنا إن الإرث قانون مغلق من حيث الورثة، فلا يدخل فيهم من لم تذكره الآيات. ونضيف أنه مغلق من حيث النسب. أي لا يجوز أن تزيد النسب الموزعة أو أن تنقص عن ١٠٠٪ من التركة. وبعبارة أخرى لا يجوز العمل بمبدأ

الرد والعول، لأن اللجوء إليهما يعني ببساطة أننا لم نحتسب الحصص على أساس النسب التي حددها الله سبحانه في قوانينه وحدوده.

١١ - يتم استبعاد الحديثين التاليين:

١ - عن عبد الله بن عباس عن النبي (ص) أنه قال (ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر) (البخاري ٦٢٣٥) و(أولى) فسرها الفقهاء بأنه اقرب رجل إلى الميت.

٢ - حديث رواه الترمذي وابن ماجه عن النبي (ص) أنه قال (اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة).

أنظر التعليق على هذين الحديثين في مكان آخر في هذا الكتاب (من الاقتباس من كتاب الأستاذ جمال البنا).

حواشي الفصل الثالث:

١. أنظر فصل الأبوان والوالدان في كتاب (الإسلام والإيمان) منظومة القيم صدر عام ١٩٩٦.

٢. لمزيد من التفاصيل انظر ص ٨٢ من كتاب «كيف نتعامل مع القرآن» لمحمد الغزالي. وص٢٩٧ ومابعدها من كتابنا «الدولة والمجتمع».

○ ○ ○

الفصل الرابع

التعددية الزوجية

تعدد الزوجات من المواضيع البارزة الهامة التي أولاها الله تعالى عناية خاصة، فوضعها في أول سورة النساء من كتابه الكريم. وجاء ذكر التعددية الزوجية في الآية الثالثة من السورة، وهو الموضع الوحيد في التنزيل الذي ورد فيه ذكر المسألة. لكن المفسرين والفقهاء، كعادتهم في أغلب الأحيان، أغفلوا السياق العام الذي وردت فيه، وأغفلوا ربط مسألة تعدد الزوجات بالأرامل ذوات الأيتام.

لقد استهل تعالى سورة النساء بدعوة الناس إلى تقوى ربهم التي ختم بها سورة آل عمران السابقة، وبدعوتهم إلى صلة الأرحام التي انطلق فيها من رؤية واسعة إنسانية، وليس من رؤية أسرية أو قبلية ضيقة، إشارة إلى أن أصل خلق الناس كان من نفس واحدة، فيقول:

- **﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾** النساء ١.

ثم ينتقل سبحانه إلى الحديث عن اليتامى، ليأمر الناس بإيتائهم أموالهم وعدم أكلها، فيقول:

- **﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾** النساء ٢.

ثم يتابع الحديث عن اليتامى، آمراً الناس بنكاح ما طاب لهم من النساء مثنى وثلاث ورباع، في حالة واحدة حصراً هي الخوف من ألا يقسطوا في اليتامى فيقول:

- **﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾** النساء ٣.

ثم يمضي سبحانه في الآية الرابعة إلى الحديث عن صَدُقات النساء ومهورهن، وفي الآية الخامسة إلى نهي الناس عن إيتاء السفهاء أموالهم، ليعود مرة أخرى إلى اليتامى، فيقول:

- ﴿**وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا**﴾ النساء ٦.

ولابد للمتأمل المنصف الذي يريد أن يبحث مسألة التعددية الزوجية في التنزيل الحكيم من أن ينظر في هذه الآيات، وأن يقف مدققاً أمام العلاقة السببية التي أوضحها سبحانه بين موضوع تعدد الزوجات واليتامى، ضمن هذا الإطار من السياق والسباق.

اليتيم في اللسان العربي وفي التنزيل هو القاصر دون سن البلوغ الذي فقد أباه، ومازالت أمه حية، فأما أن اليتيم هو القاصر، فقد ورد في قوله تعالى ﴿**وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ**﴾ النساء ٦. وأما أن اليتيم هو فاقد الأب فقد جاء صريحاً في قوله تعالى: ﴿**وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً**﴾ الكهف ٨٢. وجاء تلميحاً في قوله تعالى ﴿**ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن**﴾ وفي قوله ﴿**وآتوا اليتامى أموالهم**﴾ لأن الأب في حال وجوده هو ولي أمر ابنه اللطيم حكماً، فلا يبقى هناك مبرر يدعو الله لأن يأمر الناس بالإقساط إليه. كل هذا يؤكد أن مدار الآيات يدور حول اليتامى فاقدي الأب. وما زالت أمهم حية أرملة. فإن قال قائل فما بال فاقد الأبوين أو اللطيم فاقد أمه؟ قلنا بموت الأب والأم تسقط التعددية، وبموت الأم وبقاء الأب تسقط التعددية أيضاً، حتى لو تزوج زوجة أخرى، ولا تدخل الزوجة الثانية في معنى التعددية الذي أشارت إليه الآية.

نحن هنا أمام أيتام فقدوا آباءهم، يريدنا تعالى ويأمرنا أن نبرَّهم ونقسط فيهم ونرعاهم وننمي لهم أموالهم وندفعها إليهم بعد أن يبلغوا أشدهم. فكيف يتحقق ذلك؟ وهل نأخذ الأيتام القاصرين من أمهاتهم إلى بيوتنا، ونربيهم بعيداً عنها؟ هل نتردد عليهم في بيوتهم ونؤمن لهم حاجياتهم؟ يبدو الأمر وكأنه ممكن. ولكن يبقى احتمال ألا نتمكن من تنفيذ أمر الله كاملاً.

في هذه الحال، حالة الخوف من عدم النجاح بالإقساط في اليتامى على الوجه

المطلوب ﴿**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى**﴾، جاءت الآية بالحل أي بالزواج من أمهاتهم الأرامل ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النساء**﴾ والخطاب هنا موجه إلى المتزوجين من واحدة وعندهم أولاد، إذ لا محل في التعددية لعازب يتزوج أرملة واحدة عندها أولاد أيتام، بدلالة أن الآية بدأت بالاثنتين وانتهت بالأربع ﴿**مثنى وثلاث ورباع**﴾.

إن الله تعالى لا يسمح فقط بالتعددية سماحاً، بل يأمر بها في الآية أمراً، لكنه يشترط لذلك شرطين: الأول أن تكون الزوجة الثانية والثالثة والرابعة أرملة ذات أولاد، والثاني أن يتحقق الخوف من عدم الإقساط إلى اليتامى، وطبيعي أن يلغى الأمر بالتعددية في حال عدم تحقق الشرطين.

أما من أين جاءت هذه الشرطية التي نذهب إليها ونقول بها، فإنها من البنية القواعدية التي صاغ تعالى قوله فيها ﴿**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع**﴾.

ونقف خاشعين أمام قوله تعالى ﴿**ما طاب لكم**﴾. فحتى في حالة الأرملة ذات الأولاد التي فقدت قائد ومعيل أسرتها، وأصبحت مضطرة إلى القبول بأي خاطب يتقدم إليها، نراه تعالى يشير إلى طيب النفس والخاطر عندها، تكريماً لها ولمشاعرها، وتقديراً لمسألة الزواج من حيث المبدأ، وكان له، في ظل الظروف الاضطرارية هذه، أن يقول (فانكحوا ما شئتم من النساء) لكنه قال ﴿**ما طاب لكم**﴾ فتبارك الله أحكم الحاكمين.

لكن هذا التوجه الإنساني في الآية، قد يبعث الحماس في قلوب البعض فيبالغ في التماس مرضاته تعالى، وهو لايملك ما يقيم به أود أولاده وأسرته الأولى، إضافة إلى الوافدين الجدد من زوجة ثانية وأيتامها، فيقع في العول. ويصبح موزع النفس بين أولاده وبين واجبه تجاه اليتامى الوافدين، مما قد يوقعه في عدم العدل بينهم. وجاء الحل بقوله تعالى ﴿**فإن خفتم ألّا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا**﴾. وهنا جاء الأمر الإلهي بعدم التعددية والاكتفاء بالزوجة الأولى في حالة الخوف من العول والوقوع فيما أشرنا إليه من عدم العدل.

لقد ذهب البعض إلى أن قوله تعالى ﴿**فإن خفتم ألا تعدلوا**﴾ يعني عدم العدل بين الزوجات في العلاقات الزوجية، وهذا ليس عندنا بشيء، لأن السياق يحكي عن

التعددية بمفهومها الاجتماعي الإنساني وليس بمفهومها الجنسي، ويدور حول اليتامى والبر بهم والقسط فيهم، ولأنه تعالى انطلق في أمره بالاكتفاء بواحدة من حيثية واضحة تماماً هي قوله ﴿**ذلك أدنى ألا تعولوا**﴾ أي أن الاكتفاء بالزوجة الأولى أقرب إلى أن يجنبكم الوقوع في عجز العول والإعالة.

إن الأمر بالتعددية ضمن الشروط المنصوص عليها، يحل مشكلة فادحة تجلبها الحروب على التجمعات المتحاربة، من جوانب عدة:

- وجود رجل إلى جانب الأرملة يحصنها ويحميها من الوقوع في الفاحشة.
- توفير مأوى آمن للأولاد اليتامى ينشؤون فيه.
- ضَمِنَ بقاء الأم الأرملة على رأس أولادها اليتامى تحفهم وترعاهم. وفي ذلك صيانة وحماية للأولاد من التشرد والانحراف. فمؤسسات رعاية الأيتام قد يوفر بعضها المأوى لهؤلاء الأيتام، لكن ذلك يتم بعيداً عن أمهاتهم. إلا أن هذا لايلغي ضرورة وجود مياتم ومؤسسات في المجتمع تعنى باليتامى فاقدي الأب والأم (أو اللقطاء) وهنا يأتي دور التبني.

إن من الخطورة على المجتمع من خلال العلاقات الأسرية أن نعزل مسألة التعددية اليوم عن المحور الأساسي الذي ارتكز عليه الأمر الإلهي بالتعددية، وهو محور اليتامى، ونجعل منها مسألة ترسخ الذكورية، وتطلق يد الرجل بالزواج متى شاء مثنى وثلاث ورباع، في مجتمع غير محارب يتوازن فيه تقريباً عدد الذكور بالإناث. ومن الخطورة الأكبر أن نبتدع، كما يفعل بعض فقهاء اليوم، مبررات للرجل تسوغ له الزواج بأربع تحت عناوين ركيكة حيناً، مضحكة حيناً آخر، ظالمة في كل الأحيان.

قالوا إن عدم الإنجاب يبرر للرجل الزواج من ثانية وثالثة، وكأن العقم والعقر من آفات المرأة التي لاتصيب الرجال. وقالوا إن الشبق الجنسي عند الرجل يبرر له التعددية، وغفلوا عن أن الرجل والمرأة في هذه المسألة سواء، لا بل ذهب البعض إلى أن المرأة أوفر حظاً فيه من الرجل. وقالوا إن عجز المرأة عن القيام بدورها كزوجة بسبب المرض الطويل أو العارض الدائم يبرر للرجل الزواج ثانية وثالثة، ونتساءل نحن: أرأيت لو كان الرجل هو العاجز المريض؟ هل يجوز للمرأة أن تتزوج عليه؟ وقالوا.. وقالوا.. لكننا لم نجد ظلاً لما قالوه في التنزيل الحكيم.

لقد أمر تعالى بالبر باليتامى، وضمن هذا الإطار أمر بالتعددية مشترطاً عدم جوازها إلا في حالة الخوف من أن يلحق ظلم بهؤلاء اليتامى. ثم عاد مرة أخرى إلى التنبيه على الاحتراس من الوقوع في العجز والعول، وأمر بالاكتفاء بواحدة في هذه الحالة، وتسهيلاً منه تعالى لمسألة الزواج بأمهات اليتامى، فقد أعفى سبحانه الرجل من المهر والصداق حتى يتزوجهن، قاصداً وجه الله فيهن وفي أيتامهن، وذلك بقوله: ﴿**وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا**﴾ النساء ١٢٧. كما حجب الإرث عن الزوجة الثانية والثالثة والرابعة لكن هذه الآية بدورها لم تنج من سطحية الفهم، ولم يتم ربطها بالآية ٣و٤ من السورة رغم الإشارة الواضحة فيها بقوله تعالى ﴿**وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ**﴾، فقد ذهب البعض إلى أن قوله ﴿**يَتَامَى النِّسَاءِ**﴾ في الآية ١٢٧ يعني النساء اليتيمات، وهذا ليس عندنا بشيء. فالعلاقة اللغوية بين اليتامى والنساء في قوله ﴿**يَتَامَى النِّسَاءِ**﴾ علاقة مضاف ومضاف إليه، أما العلاقة بينهما في قول البعض (النساء اليتيمات) فعلاقة صفة وموصوف، وهذا غير ذاك. والنساء جمع امرأة، والمرأة هي الأنثى التي بلغت سن النكاح، واليتم يسقط حكماً مع بلوغ سن النكاح بدلالة قوله تعالى ﴿**وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح..**﴾ النساء ٦. وعليه فليس ثمة نساء يتيمات وإلا للزم وجود رجال أيتام أيضاً، وهذا ممنوع عقلاً. الأهم من ذلك كله أن الآية تعفي كما قلنا من المهر والصداق والإرث، وقد ذهب بعض المفسرين كالسيوطي إلى أن قوله تعالى ﴿**قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ..**﴾ أي يفتيكم في شأن ما ورد لهن في التنزيل من الميراث، وما ورد لليتامى من الميراث والمهر. فكيف يأمر تعالى ببر اليتامى والقسط فيهم، ثم يجيز عدم إعطاء (النساء اليتيمات) مهراً حين نرغب بنكاحهن؟ وهل هذا يعتبر من البر والقسط في شيء؟ ألا يكفي اليتيمات مرارة اليتم حتى يزيد عليهن سبحانه مرارة الحرمان من المهر؟ تعالى الله عما يصفون.

إننا نرى في التعددية الزوجية، كأمر إلهي مشروط كما سبق أن فصلنا، حلاً لمشكلة اجتماعية إنسانية قد تقع وقد لا تقع، بدلالة قوله تعالى ﴿**وإن خفتم**﴾. ونرى أن علينا الأخذ بهذا الحل والأمر في حال وقوع المشكلة وأن نتركه حين

لاتقع. فالمشكلة لها علاقة بالسياق التاريخي لتطور المجتمعات ولها علاقة بأعراف المجتمع. فقد كانت التعددية منتشرة بين الشعوب كظاهرة مقبولة اجتماعياً دون حدود أو شروط. ثم جاء التنزيل الحكيم ليحددها بأربع، وليضع لها شروطاً بيَّنها في الآية، وليجعل منها حلاً يلجأ إليه المجتمع لا علاقة له بالحلال والحرام، وكأنه ترك للمجتمع أن يقرر متى يأخذ بهذا الحل ومتى يتركه. وهذا كما نرى يشبه قوله تعالى ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ النساء ١٠١. فالله سبحانه يرخص للضاربين في الأرض، أي المسافرين، بقصر الصلاة من أربع إلى اثنتين في حالة شرطية واحدة هي الخوف من فتنة الكافرين وأذاهم، أما إذا لم يتحقق الشرط فلا قصر. ومع ذلك فهناك من يقصر الصلاة في السفر وهذا صحيح. وهناك من لايقصرها وهذا أيضاً صحيح. لأن الحكم بتحقق الشرط أو عدم تحققه متروك للمسافر نفسه.

من هنا فنحن نذهب إلى أن المجتمع هو الذي يقرر العمل بالتعددية أو عدم العمل بها، ناظراً في قراره إلى تحقق شروط التعددية الواردة في الآية أو عدم تحققها. لكن عليه في الحالين أن يعتمد الإحصائيات وآراء الناس فيستفتيهم في إقرار التعددية أو في إلغائها. فإذا تقرر الإقرار في بلد مثل سوريا مثلاً، فالقرار صحيح، وإذا تقرر الإلغاء في بلد مثل السعودية مثلاً فالإلغاء صحيح. وفي كلا الحالتين لايحمل القرار الطابع الأبدي.

المشكلة في الفقه الإسلامي الموروث أنه في المسائل التي لا تتعلق بالحرام والحلال، لم يعر رأي الناس أي اهتمام، وموضوع الإحصاء والاستفتاء بعيد، إن لم نقل غائب عن أذهان الفقهاء، لانطلاقهم من مسلمة أساسية عندهم، هي حاكمية الله، وأنهم بأحكامهم وفقههم يمثلون هذه الحاكمية في الأرض، مما لا دور معه لا للناس ولا لآرائهم. وكما قلنا فالحرام عيني شمولي وأبدي، والفواحش من المحرمات. والحلال مطلق لكن لايمكن ممارسته إلا بشكل مقيد. لذا فالحلال فيه الأمر والنهي وفيه رأي الناس والاستفتاء والإحصاء والبرلمانات.

نقطة أخيرة نختم بها قولنا في التعددية، هي أننا إذا افترضنا أن بلداً ما قرر إلغاء التعددية ثم قام أحد أفراده بمخالفة هذا القرار، فالقانون يلاحقه بالتغريم

لمخالفته نصاً قانونياً وقراراً اجتماعياً، لكنه لايعتبره زانياً أو مرتكب فاحشة أبداً، لأن المسألة كما قلنا لاتتعلق بالحلال والحرام. وهكذا فلا يحق لأحد أن يقول أنه في حال منع التعددية الزوجية في بلد ما أننا نحرم ما أحل الله مالم نقصد أن الزواج الثاني عبارة عن زنا وفاحشة، والله حرم الفواحش وهذا الالتباس يمكن أن ينتج من جراء عدم التفريق بين الحرام والممنوع، فلا يمكن للحرام أن يُحَلَّل، ولكن يمكن للحلال أن يُمنَع ومنعه لايحمل الطابع الأبدي الشمولي. وإذا حمل الطابع الشمولي والأبدي فهذا هو الحرام وهو من اختصاص الله سبحانه وتعالى حصراً، حتى الرسل والأنبياء لايحق لهم التحريم، ولكن يحق لهم الأمر والنهي في حقل الحلال.

وهكذا أيضاً يظهر لنا مفهوم السنة النبوية أنها اجتهاد في الحلال (أمر ونهي) ولاتحمل الطابع الأبدي.

ـ الزوجية:

لقد وردت الزوجية في التنزيل الحكيم في محورين أساسيين، هما محور العلاقة الجنسية كما في قوله تعالى:

ـ ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْعَادُونَ﴾ المؤمنون ٥و٦و٧.

ومحور العلاقة الإنسانية الاجتماعية، كما في قوله تعالى:

ـ ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً..﴾ النحل ٧٢.

ـ ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنْ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ الفرقان ٥٤.

ـ ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ النساء ٢٠و٢١.

ونبدأ بالمحور الأول، محور العلاقات الجنسية، كما ورد في سورة المؤمنون. فنجد أن لهذه العلاقة احتمالين: بين الزوج والزوجة وهو الاحتمال الأول. وبين الزوج وملك

اليمين وهو الاحتمال الثاني. وفي كلا الاحتمالين هناك علاقة جنسية قائمة. وهذا واضح في قوله تعالى ﴿**إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**﴾. ففيه تفريق بين الأزواج، أزواجاً وزوجات، وبين ملك اليمين من الجنسين، لكن المشترك بينهما هو الجنس.

لقد تجسد مفهوم ملك اليمين تراثياً بالرق، نظراً لأن نظام العبودية كان سائداً سارياً في القرون الماضية. لكن هذا المصطلح، بانتهاء عهود الرق والعبودية اليوم، أصبح دالاً موجوداً في التنزيل الحكيم ليس له مدلول أو مصداق في عالم الواقع، وكأنه نسخ تاريخياً، رغم أنه تكرر ١٥ مرة في التنزيل. وهذا يعني أن علينا أن نبحث عن مدلول يتموضع فيه هذا المصطلح في عصرنا الحاضر وإلا أتى علينا حين من الدهر، نجد فيه أن نصف آيات الأحكام نسخت تاريخياً.

من هنا رأينا أن هناك علاقة جنسية يشير إليها التنزيل الحكيم بين الزوج وملك اليمين كما في قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ**﴾ الأحزاب ٥٠. وهناك علاقة عدم حفظ فروج وإبداء زينة بين الزوجة وملك يمينها واضحة في قوله تعالى ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ..**﴾ المؤمنون ٥و٦. وفي قوله تعالى ﴿**.. أو ما ملكت أيمانهن..**﴾ النور ٣١.

فالزواج حالة اجتماعية بين رجل وامرأة، الغاية منها الجنس والصهر والنسب، والرغبة في الأولاد وتشكيل أسرة والعيش المشترك في الحياة. هذه الحالة تسمى الحياة الزوجية، من يدخل فيها فهو زوج وزوجة، تحكمها أحكام الصداق والطلاق والعدة والإرث. أما ملك اليمين فلم نجد في التنزيل الحكيم أحكاماً تحكمه من هذا النوع. بل وجدنا له أحكاماً أخرى غير أحكام الزواج، وإننا نرى أن الشروط التي يتم بها (زواج المسيار) حالياً هي ليست شروطاً زوجية إطلاقاً. إذ ليس الهدف هو صهر ونسب وأسرة، بل هو هدف جنسي أساساً ولا يعتبر زواجاً وهو بنفس الوقت ليس حراماً، وهو برأينا حالة من حالات ملك اليمين المعاصرة، ونرى أن يطلق عليه اسم (عقد إحصان) عوضاً عن عقد (زواج مسيار) أو (زواج المتعة).

وطبقاً للفقه الموروث السائد، هناك عقد اسمه «عقد نكاح». يذكر فيه مقدم الصداق ومؤخره، ينقل العلاقة الجنسية من الحرام إلى الحلال، ولايختلف عن أي عقد

بيع سيارة يتضمن القيمة وطريقة الدفع والشروط الجزائية. علماً أن الحياة الزوجية ليست جنساً فقط. فالجنس لايشغل من زمن الحياة اليومية أكثر من ٢٪، أي أن هناك ٩٨٪ من زمن العيش المشترك لايغطي عقد النكاح النشاطات التي تتم فيها، وهذه نقطة ضعف كبيرة، لابد إذا أردنا تغطيتها من شرح بنود الزوجية، التي تشمل الجنس والعيش المشترك مدى الحياة، وتهدف إلى تشكيل أسرة فيها أولاد وأحفاد، وفيها علاقات صهر ونسب ومودة ورحمة وسكن.

١ ـ الصداق (المهر):

قال تعالى: ﴿**وآتوا النساء صدقاتهن نحلة، فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً**﴾ النساء ٤. فالصداق يعطى للمرأة نحلة، أي عطاء بدون مقابل أو التزام، وقد يكون الصداق خاتماً من حديد أو باقة من ورد أو عقداً من الماس، بحسب إمكانية الزوج، وذلك لقوله تعالى ﴿**لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله**﴾ الطلاق ٧. أما جعل الصداق أساس النكاح، وتقسيمه إلى معجل ومؤجل، فهذا عرف اجتماعي تاريخي بحت، أدى إلى حصول الالتباس بين الصداق للزوجة المذكور في آية النساء ٤، وبين قوله تعالى ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ**﴾ المائدة ٥، وهذه أجور لملك اليمين ولا علاقة لها بصداق الزوجة.

٢ ـ الميثاق:

لقد ورد ميثاق الزوجية في قوله تعالى ﴿**وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا (٢٠) وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا**﴾ النساء ٢٠و٢١.

هناك إذاً ميثاق غليظ تأخذه الزوجات من أزواجهن، غير موجود في حالة ملك اليمين. وهناك قوله تعالى ﴿**اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ**﴾ الذي نفهم منه أن الزوجة لا تكون إلا واحدة، وأن الزواج من ثانية يحصل بعد ترك الأولى، مما ينسجم مع آية

التعددية في النساء ٣، التي أمرت بالزواج من الأرامل من أجل أيتامهن وفي هذه الحالة تصبح الأرملة زوجة ثانية لوجود أولاد وبالتالي أسرة. فما هو هذا الميثاق الغليظ؟

جاء الميثاق من فعل وثق ومنه جاءت الثقة والوثاقة والوثاق والتوثيق. فعندما يتم اتفاق بين طرفين قائم على الثقة فهو ميثاق، أما إذا قام على الكره والإكراه فهو وثاق، وهو ما ورد في قوله تعالى ﴿**فيومئذ لايعذب عذابه أحد * ولايوثق وثاقه أحد**﴾ الفجر ٢٥و٢٦. هذا الميثاق يغطي الحياة المشتركة الإنسانية الاجتماعية للزوج والزوجة بشكل خاص، وللأسرة بشكل عام. والميثاق هو عهد الله الذي يتم القسم عليه، كما في قوله تعالى ﴿**الذين يوفون بعهد الله ولاينقضون الميثاق**﴾ الرعد ٢٠. وهو من هذه الزاوية أحد الوصايا العشر التي وردت في سورة الأنعام، فقال تعالى: ﴿**وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون**﴾ الأنعام ١٥٢.

أنا أرى أن هذا الميثاق الغليظ الذي يأخذ كل من الزوجين عهد الله على الوفاء به، ويغطي ٩٨٪ من الحياة اليومية المشتركة بينهما، ويشمل الجوانب الإنسانية والاجتماعية من زمن العيش المشترك، يمكن أن يتألف من البنود التالية:

١ ـ أن يتعهد كلا الطرفين بالصدق مع الآخر وعدم غشه.

٢ ـ أن يتعهد كلا الطرفين بعدم ارتكاب الفاحشة (الخيانة الزوجية).

٣ ـ أن يتعهد كلا الطرفين بالمحافظة على صحة الآخر وماله، والصبر عليه في السراء والضراء والصحة والمرض.

٤ ـ أن يتعهد كلا الطرفين برعاية أولاد الآخر رعاية كاملة.

٥ ـ أن يتعهد كلا الطرفين بالمحافظة على خصوصيات الآخر، وعدم الثرثرة بهذه الخصوصيات أمام الآخرين.

وهذه هي بنود الميثاق الغليظ كما أراها، والتي يجب أن يقسم الطرفان على الالتزام بها، ثم يتم إعلانهما زوجاً وزوجة، وهي بنود لايمكن كتابتها في مواد عقد، ولهذا فإنَّ عجزَ أحد الطرفين عن الوفاء بها، كلها أو بعضها، مبرر لطلب الطلاق لأنه نقض لعهد الله.

وفي عقد النكاح يوجد أصيل ووكيل. ومن أعراف العرب التي تحولت إلى سنة نبوية وجود ولي الأمر للمرأة. أما في الميثاق فلا يمكن أن يكون هناك أصيل أو وكيل، وعلى المرأة والرجل أخذ الميثاق شخصياً بنفسهما وهذا يلغي مفهوم الوكالة ومفهوم ولي الأمر الذي هو من الأعراف التاريخية ويمكن إلغاؤه.

○ ○ ○

الفصل الخامس

القوامة

يلاحظ المتأمل في كتاب الله أنه سبحانه لايفرق بين الذكر والأنثى، فالمساواة بينهما واضحة صريحة في أكثر من آية، وفي أكثر من مجال. واقتران المؤمنين بالمؤمنات والمسلمين بالمسلمات في التنزيل الحكيم في أكثر من موضع، يؤكد هذه المساواة التي نذهب إليها. لا بل إن علماء اللسان العربي يقولون بأن الخطاب الإلهي الموجه إلى الذين آمنوا يشمل الذكور والإناث، رغم صيغة التذكير الغالبة عليه.

وما تلك الدونية التي ألصقها التراث بالمرأة كأنثى، كقولهم إنها ناقصة العقل ناقصة الدين، إلا رؤية مشوهة فرضها المجتمع الذكوري السائد. وكان من الطبيعي أن تطال هذه الرؤية المشوهة عدداً من المواضيع والآيات في التنزيل الحكيم، فيأتي فهمها وتفسيرها خاضعاً لهذه الرؤية الذكورية السائدة، وفي مقدمتها مسألة الإرث والقوامة.

ولقد نظرنا في آيات الإرث فرأينا ما لم يره فقهاء السلف وأصحاب التفاسير التراثية. لا لقلة معرفة منهم وعبقرية منا، ولا لنقص التقوى عندهم واكتمالها عندنا كما يزعم البعض ويتوهم. بل لأننا نظرنا فيها بعين اليوم والحاضر المعاصر، ووظفنا فيها كل المعارف التي توصلت إليها الإنسانية على مدى قرون وقرون.

نظرنا فرأينا أن أساس قوانين الإرث وحدوده ـ كما نص عليها سبحانه في كتابه المبين ـ هو الأنثى، وأن الذكر تابع لها يدور معها أينما دارت، وأن الرحم هو الأصل في توزيع الإرث، فتذكرنا قوله تعالى ﴿.. **واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام**﴾ النساء ١.

ونظرنا في الواقع المعاش من حولنا، فرأينا أن المرأة تقلصت حاجتها إلى ذكر تتبعه في كل حركاتها وسكناتها (أب/ أخ/ عم/ ابن عم) وانكمشت الروح الذكورية والعلاقات الأسرية العشائرية التي حكمت وضع المرأة في المجتمع وسيطرت على فهم الفقهاء والمفسرين لآيات الإرث والقوامة.

ورأينا أن العلم الحديث في مجال الاستنساخ يثبت أن الأنثى يمكنها أن تعيد إنتاج

نفسها دون ذكر، وأن الذكر لايمكنه إنتاج نفسه دون أنثى. ورأينا أن المرأة في نهايات القرن العشرين أصبح لها على نطاق العالم مهن ومناصب في الطب والفضاء والجامعات والعلوم، مما أثبت أن المرأة - إضافة إلى أنها ليست دون الرجل في الخلق - ليست دون الرجل أيضاً في القدرات العقلية.

فكان لابد، بعد أن رأينا هذا كله، من إعادة قراءة آيات الإرث وآيات القوامة، طبقاً للسيرورة التاريخية (نهاية القرن العشرين)، والصيرورة الاجتماعية الإنسانية، وانطلاقاً من عالمية الرسالة المحمدية، ومن أن الواقع الموضوعي الخاضع للتغير في الصيرورة خلال سيرورته التاريخية هو صاحب الحق الوحيد في إظهار مصداقية كلام الله. ومن هنا فقد قلنا إن مصداقية التنزيل الحكيم تظهر من خلال دراسة كلمات الله (الواقع الموضوعي الكوني والاجتماعي). ومع تغير الواقع الموضوعي الاجتماعي تظهر الإشكالات في الدراسات والقراءات القديمة لآيات الأحكام كالإرث والتعددية والقوامة، فتخلق الحاجة لنفي هذه الإشكالات بنفي الدراسات والقراءات القديمة بدراسات وقراءات جديدة ضمن نظم وأدوات معرفية جديدة، ثم يتغير الواقع الموضوعي الاجتماعي فلا يعود هذا النفي قادراً على التجاوب مع الواقع الموضوعي بعد تغيره، مما يخلق حاجة جديدة لقراءة ودراسة جديدة تنفي النفي الذي سبقها.. وهكذا.

ولاشك أن التنزيل الحكيم قد أعطى المجتمع، أفراداً ومجموعات، وأعطى الأسرة، زوجاً وزوجة ثم أماً وأباً وأولاداً، وأعطى الإنسان، ذكراً وأنثى، اهتماماً كبيراً. فجاءت آياته ترسم الخطوط العريضة لما يجب أن تكون عليه العلاقات بين هؤلاء جميعاً.

ولاشك أيضاً في أن كتب الفقه السلفية، والأدبيات الإسلامية التراثية، قد أعطت في زمنها اهتماماً كبيراً لهذه المواضيع، فأكملت رسم تفاصيل الصورة، منطلقة من رؤيتها للخطوط العريضة التي رسمها التنزيل الحكيم، ومن خلال فهم أصحابها لآياته. وجاءت التفاصيل كما رسمها الفقه الموروث والأدبيات التراثية منسجمة مع التنزيل من جهة، ومنسجمة مع الواقع السائد آنذاك من جهة أخرى من خلال الإشكاليات القائمة أثناء تأسيس هذا الفقه ومن خلال نظام وأداة معرفية سائدة في ذاك الوقت.

إلا أن الذي يحصل اليوم، هو أن الفقهاء، وكتّاب الأدبيات الإسلامية يصرون على التمسك بالصورة التي تم رسمها في القرنين الثاني والثالث الهجريين، حين كانت

العلاقات الأسرية والاجتماعية والإنسانية علاقات قبلية عشائرية تقوم على الرق والسبي والتفوق الذكوري. الأمر الذي اضطروا معه، لتحقيق مقولة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، إلى إلغاء التطور، وإلى تجميد متغيرات الزمان والمكان. ففقدت صورة الأسرة والمجتمع والإنسان عندهم انسجامها مع الواقع، لتبدو اليوم وكأنها رسمت لعوالم أخرى لا علاقة لها بعالم الأرض، بعد أن فقدت علاقتها بالواقع المعاش.

كان لابد من هذه الإشارة في هذه المقدمة، لأخلص إلى القول بأنني حين أكتب في الإرث والقوامة والتعددية الزوجية والحجاب، كما وردت خطوطها العريضة في التنزيل الحكيم، أفعل ذلك من فهمي اليوم لآيات التنزيل الحكيم في ضوء الأرضية المعرفية، وفي ضوء ما تراكم من معارف وعلوم حضارية وإنسانية حتى نهاية القرن العشرين، منسجماً في ذلك كله مع واقعي الموضوعي السائد اليوم، غير ملتزم بفقه أو تفسير وضعه صاحبه منذ اثني عشر قرناً، وإن كان ينسجم وقتها مع واقعه، فهو لاينسجم ضرورة مع واقع اليوم. ولعل في المثالين التاليين ما يوضح القصد:

١ ـ يفسر الزمخشري قوله تعالى: ﴿**والأرض بعد ذلك دحاها**﴾ النازعات ٣٠، فيقول: دحاها أي بسطها. ثم أثبت هذا المعنى في معجمه «أساس البلاغة» فقال: دحاها أي بسطها ومدّها ووسّعها. ولم يكن الزمخشري هو الوحيد الذي ذهب هذا المذهب في القرن السادس الهجري بل سبقه إليه ابن الرومي يصف خبازاً: يدحو الرقاقة مثل اللمح بالبصر. وسبقهما جميعاً إليه ابن عباس في القرن الأول الهجري. وهذا لا يطعن في تقوى ابن عباس ولا في مقدرة الزمخشري اللغوية ولا في شاعرية ابن الرومي، فقد كانوا منسجمين تماماً مع أرضيتهم العلمية المعرفية التي تقول إن الأرض مسطحة. والسؤال الآن: هل أبقى ملتزماً بهذا التفسير اليوم بعد أن ثبتت كروية الأرض؟

٢ ـ يعتبر السيوطي في تفسيره أن مصطلح العبد أينما وقع في التنزيل الحكيم فهو يعني الرق والعبودية، كما في قوله تعالى: ﴿**لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً**﴾ النساء ١٧٢. وغفل عن أن العبد من العبادة بدلالة قوله تعالى في الآية ذاتها ﴿**ومن يستنكف عن عبادته**﴾ ولم يكتف بهذا بل

ذهب في تفسير العبد والأَمَة المذهب نفسه في قوله تعالى ﴿... **ولأَمَةٌ مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم..**﴾ وقوله تعالى ﴿.. **ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم**﴾ البقرة ٢٢١، وأضاف من عنده تأييداً لمذهبه لفظاً مضمراً في الآية، ليصبح المعنى عنده: الأَمَة المملوكة المؤمنة خير من الحرة المشركة ولو أعجبتكم، والعبد الرق المؤمن خير من الحر المشرك ولو أعجبكم. ولم يكن السيوطي هو الوحيد الذي فهم هذا المعنى وخلط بين عبد العبادة وجمعه عباد، وبين عبد العبودية وجمعه عبيد، فقد سبقه إلى ذلك أغلب المفسرين المشاهير. وهذا لايطعن في تقواهم وإخلاصهم أو في مقدرتهم اللغوية والفقهية، فقد كانوا منسجمين مع واقعهم الاجتماعي السائد، حيث كان الرق والعبودية نظاماً قائماً موجوداً. والسؤال الآن: هل أبقى ملتزماً بهذا الفهم اليوم، بعد أن ألغي نظام الرق في العالم وطواه التاريخ؟

أبدأ أولاً بعرض خاصة من خصائص الأحكام في التشريع الإسلامي، كما وردت في التنزيل الحكيم، هذه الخصائص التي جعلت من التنزيل الحكيم صالحاً لكل زمان ومكان، ومَرِناً يتكيف مع تطور معارف الإنسان. فإذا نظرنا إلى شريعة موسى في العهد القديم، وجدناها تتكون من ٦١٣ بنداً تشريعياً، بينما لا تتجاوز آيات الأحكام في التنزيل الحكيم عُشر هذا المقدار. فالأحكام جاءت لموسى عينية، تحكم حالات بعينها، أما أحكام التنزيل فعامّة شاملة. هذا العموم والشمول نتج عن خاصية هي الحدود.

فكما أن لكل شيء في الوجود حقلاً، ولكل حقل حدوداً تحصر بين أدناها وأعلاها مجال هذا الحقل، كذلك للحرام حدود وللحلال حدود. ولعل ملعب كرة القدم مثال يناسب ما نقول. فحدود التماس على جانبيه وحدود المرميين على أدناه وأعلاه تعين بينها حقلاً يجري اللعب فيه ضمن ملايين الاحتمالات. فإذا أخرج اللاعب الكرة عن حدود الملعب، عوقب بإعطاء الكرة لخصمه ليعود اللعب داخل حدود حقل الملعب.

جاءت آيات الأحكام والتشريع في التنزيل الحكيم لتبين الحدود الإلهية، التي ترسم للإنسان حقلاً يتحرك فيه، حدوداً ليس له أن يلمس خطها أو يقترب منها حيناً كقوله تعالى عن حدود الصوم ﴿**تلك حدود الله فلا تقربوها**﴾ البقرة ١٨٧، وله أن يقف عليها فلا يتعداها حيناً آخر. يقول تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل**

حظ الأنثيين..﴾ النساء ١١. ثم يمضي تعالى في بيان أمثلة من حالات الإرث في الآيتين ١١ و١٢، ويخلص في الآية ١٣و١٤ إلى القول **﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٣) وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾**.

أما قواعد التحرك ضمن هذا الحقل فهي:

١ - قياس الشاهد على الشاهد. أي البينات المادية الإحصائية حول توزيع الثروة، ومشاركة المرأة في العمل (المصداقية الخارجية).

٢ - اللسان العربي المبين على أساس خلو التنزيل من الترادف والحشوية.

٣ - إزالة التناقض في آيات التنزيل الحكيم ذات الموضوع الواحد (المصداقية الداخلية).

وبما أن هذه القواعد هي مجال اهتمام الإنسان، فإن فيها مجالاً للخطأ والصواب. وتظهر حنيفية الإسلام في الحركة ضمن الحدود بتغير الأحكام بتغير الأزمان وبتغير الأمكنة ولكنها ضمن حدود الله مما يعطي المجال للتعددية في الإسلام.

- القوامة:

لقد جاء تعريف القوامة بشكل عام في التنزيل الحكيم بسورة النساء، وجاء فيها أيضاً مجال قوامة الرجل وقوامة المرأة بقوله تعالى:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ النساء ٣٤.

تبدأ الآية بتعريف القوامة. يقال قام على الأمر أي أحسنه. فالرجال في الآية قوامون على النساء. وقد ذهب البعض إلى أنها قوامة فطرية بالخلق، أي أن جنس الرجال قوام على جنس النساء بالفطرة. وهؤلاء يفهمون قوله تعالى **﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾** أي بما فضل الله الرجال على النساء بالعلم والدين والعقل والولاية. وهذا ليس عندنا بشيء. فلو عنى الله ذلك لقال: الذكور قوامون على

الإناث. لكنه تعالى قال ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾. والرجال جمع رجل والنساء جمع امرأة. ونحن نعلم أن كل رجل ذكر وكل امرأة أنثى، لكن العكس غير صحيح. فكأنه تعالى يربط القوامة هنا بالقدرات على اختلاف أنواعها، التي تكتمل عند سن الرشد ويصبح الذكر رجلاً والأنثى امرأة. وهناك قول بأن الرجال قوامون على النساء هنا جاءت قوامون بمعنى الخدم أي الرجال خدم النساء أو قائمون على خدمتهم، ولكن قوله بما فضل الله بعضهم على بعض تنفي هذا المعنى وتجعل القوامة للرجال والنساء معاً.

ونذهب نحن إلى أن معنى قوله تعالى ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾ يشمل الرجال والنساء معاً. إذ لو كانت ﴿**بَعْضَهُمْ**﴾ تعني الرجال فقط لدخل فيها قسم من الرجال وليس كلهم، ولوجب أن يتابع فيقول (على بعضهن) ليدخل فيها قسم من النساء وليس كلهن، مما ينتج عنه أن الله فضل قسماً من الرجال على قسم من النساء، فما بال الأقسام الباقية؟ وهل هي متساوية في الفضل؟ وأين النساء اللاتي يفضلن الرجال ولا يخلو منهن مجال أو عصر؟ من هنا نرجح أن ﴿**بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾ تشمل كل الرجال والنساء ليصبح المعنى: بما فضل الله بعض الرجال والنساء على بعض آخر من الرجال والنساء. وهذا واضح في قوله تعالى ﴿**أنظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا**﴾ الإسراء ١٧.

وهذا ينفي تماماً الأفضلية بالخلق، وتبقى الأفضلية بحسن الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي، التي تتفاوت بين الناس، فمن الرجال من هو أفضل فيها من النساء والعكس صحيح. وننتقل إلى البند الثاني من القوامة وهو البند المالي في قوله تعالى ﴿**وبما أنفقوا من أموالهم**﴾ فصاحب المال له القوامة بغض النظر عن كفاءته ودرجة وعيه وثقافته، فصاحب المصنع الذي يحمل الإعدادية مثلاً يستطيع أن يعين مديراً يحمل الشهادات العالية لإدارة مصنعه، يخضع لأوامر صاحب المصنع لأن بيده قوامة الإنفاق. وهذه القوامة الاقتصادية واضحة تماماً على صعيد الأفراد والأسر والدول، ولاعلاقة لها بمستوى الثقافة أو الكفاءة.

بهذا نفهم أن القوامة لاتنحصر بين الزوج والزوجة في حدود الأسرة كما حصرها الفقهاء والمفسرون، بل تمتد لتشمل العمل والتجارة والصناعة والزراعة والإدارة، ولتشمل التربية والتعليم والطب والصيدلة والرياضة. حتى في مجال الحكم والمناصب

العليا، فإن أمامنا أمثلة كثيرة من التاريخ القديم في تدمر وروسيا القيصرية، ومن التاريخ الحديث في سوريا وبريطانيا وتركيا والهند وباكستان.

أما من يرى قوامة الرجل على المرأة بالخلق، ومنهم الإمام السيوطي، وينسب للنبي الكريم قوله: «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» (مسند أحمد ١٩٦٠٣). وقوله: «النساء ناقصات عقل ودين» (البخاري ٢٩٣)، شهادة إحداهن نصف شهادة وهذا هو نقص العقل، ولأنهن يحضن فلا يصلين وهذا هو نقص الدين. وقوله: «يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب الأسود» (الترمذي ٣١٠). فهذا كله ليس عندنا بشيء بعد أن أنكره كثير من الأئمة وساقوا أدلة بطلانه في كتبهم مما لا نحتاج معه إلى تكرار.

ثمة قصتان في التنزيل الحكيم، قصة امرأة عمران أم مريم عليهما السلام، وقصة ملكة سبأ. يقول تعالى ﴿... **فلما وضعتها قال رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم**﴾ آل عمران ٣٦. فذهب بعض المفسرين إلى أن جملة ﴿**والله أعلم بما وضعت**﴾ جملة اعتراضية ليست من قول امرأة عمران، وذهب البعض الآخر إلى أن الجملة الاعتراضية هي ﴿**والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى**﴾. ونحن نقول إن المشكلة ليست في قائل عبارة ﴿**وليس الذكر كالأنثى**﴾، فالحوار في الآية قائم بين امرأة عمران المؤمنة وربها، فإن كانت هي القائلة فهو قول قوي صادر عن امرأة ضربها الله مثلاً للذين آمنوا، وإن كان الله هو القائل فهذا أقوى. المشكلة هي أن جميع المفسرين اعتبروا الذكر في الآية أفضل من الأنثى، بينما العكس هو الصحيح. والجملة أوضح من أن يختلف فيها اثنان. لأن المشبه به في اللسان العربي أفضل من المشبه في مجال التشبيه وحقله.

ويقول تعالى على لسان هدهد سليمان ﴿**إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم**﴾ النمل ٢٣. ثم يقول ﴿**يأيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون * قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليكِ فانظري ماذا تأمرين**﴾ النمل ٣٢و٣٣. فإذا تأملنا ردة فعل سليمان عليه السلام حين جاءه خبر بلقيس، لانجده يستنكر كونها ملكة صاحبة قوامة على قومها، بل يستنكر عبادتهم للشمس، خاصة وقد لاحظ كما نلاحظ نحن أنها تطبق في حكمها مبدأ الشورى وهذا عين العقل وتمامه.

أما القوامة في العمل من تجارة وصناعة وزراعة وصناعة وثقافة ورياضة، فهي أوضح

من أن تعرض بالتفصيل. صحيح أن الله فضل الرجل على المرأة بالقدرات العضلية في الخلق، وكان هذا الفضل محور الأساس في الرزق بالصيد والزراعة والتجارة، حين كانت هذه تحتاج إلى قدرات عضلية. إلا أن التطور التقني والآلي قضى على هذا الفضل. أو لنقل أنه أنقصه إلى حدوده الدنيا. إضافة إلى أن العلم أثبت فضل المرأة على الرجل في عدد من الوجوه، كمتوسط العمر والتعرض لأمراض القلب.

ونأتي إلى أهم مجال تتجسد فيه القوامة وهو الأسرة، التي تقوم على زوجين، الرجل والمرأة، ينظم علاقاتهما الأسرية أمور هي المودة والرحمة والتعاون على البر والتقوى. فالأسرة كنواة للمجتمع تحتاج إلى قَيِّم يدير أمورها ويسوس أفرادها ويقود مركبها بين أمواج الحياة. والرجال درجات في الغنى والثقافة وحسن الخلق والقدرة على القيادة، والنساء أيضاً درجات في ذلك كله، ولاريب في أن مصلحة الأسرة والمجتمع تكمن بأن تكون القيادة في يد صاحب الفضل رجلاً كان أم امرأة. وهذا ما ذهبت إليه الآية حين بدأت بقوامة الرجال على النساء ﴿**الرجال قوامون على النساء..**﴾ ثم انتقلت إلى الإشارة إلى اشتراك الرجال والنساء فيما فضل الله بعضهم على بعض، ثم انتهت لتستعرض قوامة النساء على الرجال ﴿**فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله..**﴾ ولفظ ﴿**فالصالحات**﴾ هنا يعني الصالحات للقوامة، إذ القوامة هي المدار الذي تدور حوله الآية. أما ما ذهب إليه البعض فزعموا أن الصالحات تعني الصائمات ومقيمات الصلاة فليس عندنا بشيء، لأن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لاعلاقة لها بالصلاح والعمل الصالح، ودليلنا على ذلك قوله تعالى ﴿**وزكريا إذ نادى ربه رب لاتذرني فرداً وأنت خير الوارثين * فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه..**﴾ الأنبياء ٨٩ و٩٠. فهل أصلح الله زوجة زكريا بأن جعلها صالحة تصوم وتصلي، أم أنه جعلها صالحة للإنجاب الذي تدور حوله الآية؟.

الآية إذن تعدد الصفات التي يجب أن تتصف بها المرأة الصالحة للقوامة، بما فضلها الله من ثروة أو ثقافة أو قدرة فكرية قيادية، وهذه الصفات هي القنوت وحفظ الغيب، فإذا اتصفت بها كانت صالحة للقوامة. ولكن ماذا إذا لم تتصف بها؟ في هذه الحالة تكون قد خرجت عن خط القوامة ليصبح اسمها في الآية ناشزاً ﴿**واللاتي تخافون نشوزهن..**﴾ أي خروجهن عن صفات القنوت وحفظ الغيب. ثم تتابع الآية لترشدنا إلى ما يجب عمله في حالة النشوز هذه والخروج عن صفات القوامة لتقول ﴿..

فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن..﴾. وأما ما ذهب إليه البعض من أن النشوز هنا هو الخروج عن طاعة الزوج وعصيانه حصراً، فهذا ليس عندنا بشيء، أولاً لأن مدار الآية لا يدور عليه، ثانياً لأن النشوز في اللسان هو الخروج والتفرق عموماً، كما ورد في قوله تعالى **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم وإذا لكم انشزوا فانشزوا..﴾** المجادلة ١١.

ونخلص إلى القول بأن النشوز هنا لاعلاقة له لا بالصلاح بمعنى إقامة الصلاة والصوم ولا علاقة له بالنشوز الأخلاقي والتمرد الذي يستوجب التأديب والأخذ على اليد كما ذهب فهم السيوطي وغيره، بل هو الخروج عن خط القوامة بالمودة والرحمة، وهو التسلط والاستبداد بالرأي، وعكسه القنوت. فالقنوت هو الأناة والصبر وسعة الصدر. وننتهي إلى ما انتهت إليه الآية، مما يجب عمله في حالة ظهور بوادر النشوز عند المرأة صاحبة القوامة، زوجة كانت أم أختاً أم بنتاً أم أماً.

فقد تكون صاحبة القوامة أماً تمارس التسلط والاستبداد وقلة الصبر وضيق الأناة والصدر في بيتها وعلى أولادها، أو أختاً تمارس ذلك كله على إخوتها وأخواتها، أو جدة تمارسه على أولادها وأحفادها. في هذه الحالة يكون الحل بالعظة والنصيحة والقول الكريم **﴿فعظوهن﴾**. أما إذا لم ينفع الحل الأول بالعظة والثاني بالهجر بالنسبة للزوجة فيأتي حل **﴿اضربوهن﴾** أي فاضربوا على أيديهن بسحب القوامة منهن. وتبقى هذه الحلول منطقية وطبيعية بوجود القوامة في يد المرأة، لكنها تصبح لامعنى لها مطلقاً، لو أن القوامة للرجل خلقاً وعقلاً وديناً وولايةً.

ونقف هنا عند قول الآية **﴿اضربوهن﴾**. فقد ذهب البعض إلى أن الضرب هنا يعني الصفع واللكم والرفس. وفاتهم أن الضرب في اللسانالعربي يعني ضرب الأمثال، ويعني الضرب في الأرض، ويعني التدابير الصارمة كقولنا: ضربت الدولة بيد من حديد على المتلاعبين بالأسعار، ويعني ضرب النقود ويعني أخيراً الصفع واللكم والرفس. ولعلنا لانجد مبرراً أبداً للسيوطي وغيره بانتقاء هذا المعنى لنصبح بذلك من الذين يستمعون القول فيتبعون أسوأه. ومن المناسب أن نستأنس بما أورده أبو داوود في سننه حول هذه الآية، فقال إن بعض الصحابة فهم من **﴿واضربوهن﴾** هذا المعنى المباشر، لكن الرسول الأعظم خرج إليهم قائلاً: لا تضربوا إماء الله، فهل يعتقد القائلون بالضرب أن النبي (ص)، لو صح خبر أبي داوود، كان ينهى عما أمر الله به؟!

ولما كانت الآية تتحدث عن قوامة المرأة بما فضلها الله من مال أو فكر أو حسن قيادة، وعن نشوزها وتعسفها في ممارسة هذا القوامة، وترسم ثلاث معالجات لهذا النشوز، فقد لاتنفع هذه العلاجات. هنا تأتي الآية بعدها لتنصح بالتحكيم لحل هذا الخلاف الذي يخشى أن يتحول إلى شقاق. ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقْ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا**﴾ النساء ٣٥.

هذا عن النشوز والخلاف في حالة أن القوامة بيد المرأة، فماذا لو كانت القوامة بيد الرجل واستبد بها وتعسف ونشز؟ نقول لقد جاءت الآية ١٢٨ لتتحدث عن هذه الحالة وتضع حلاً لها. يقول تعالى ﴿**وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتْ الْأَنفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا**﴾ النساء ١٢٨.

ونقف عند قوله تعالى ﴿**وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا**﴾ ونتساءل: لماذا قال ﴿**وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا**﴾ ولم يقل (من زوجها)؟ وهل هناك فرق بين البعل والزوج؟ نقول: نعم هناك فرق واضح بينهما. فالبعل في اللسان العربي هو المعيل والمؤاكل والمشارب والملاعب. فإذا جمع إلى كل ذلك النكاح والجنس صار زوجاً. والزوج يكون بعلاً أما البعل فلا يكون زوجاً. وحين نتوخى الدقة نقول أن الزوج في المجالات الاجتماعية كالسهرات والنزهات بعل، إذ لامكان في هذه المجالات للجنس، وإن الزوج في سن الشيخوخة بعد توقفه عن ممارسة الجنس يصبح بعلاً. ونرى دقة التنزيل الحكيم حين يتحدث عن الفروج ويذكر الأزواج ﴿**والذين هم لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم..**﴾ المؤمنون ٥و٦. أما حين يتحدث عن الزينة فيذكر البعول ﴿**ولايبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن..**﴾ النور ٣١. فالزينة حالة اجتماعية تكون فيها المرأة مع آخرين: أخوها، أبوها، ابنها، أبو زوجها.. إلخ، ففي هذه الحالة سمي الزوج بعلاً، ولم يدخله فيهم لأنه أصلاً يحق له أن يرى زوجته عارية. وننظر إلى قوله تعالى على لسان زوجة إبراهيم حين بشرت بإسحاق: ﴿**قالت يا ويلتا أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً..**﴾ هود ٧٢، إشارة إلى أنه تحول إلى بعل بعد أن صار شيخاً ولم يعد يمارس الجنس. وانظر قوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ**﴾ البقرة ٢٢٨. فقد قال ﴿**وَبُعُولَتُهُنَّ**

﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ لأنه لو قال (وأزواجهن) لتناقض ذلك مع قوله **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾** في مطلع الآية، إذ مع وقوع الطلاق لا يبقى الزوج زوجاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الرجل الذي أوقع الطلاق على زوجته سيبقى ينفق عليها ويعولها خلال أيام عدتها ويعيش معها إنما دون نكاح وجنس، ومن هنا فالاسم الوحيد الذي يمكن إطلاقه عليه في هذا الوضع هو البعل. وهذا هو الفرق بين الزوج والبعل كما رأيناه في التنزيل[1].

هنا يتضح أمامنا بكل جلاء أن آية النساء ١٢٨ هي آية قوامة الرجل، وأن ذكر البعل فيها يدفعنا إلى ترجيح أن التنزيل يتحدث عن حالة أسرية اجتماعية إنسانية لاعلاقة لها بالجنس من قريب ولا من بعيد، تخاف الزوجة فيها من بعلها المنفق صاحب القوامة عليها أمرين:

أ ـ النشوز، بأن يصبح متكبراً متعالياً، وديكتاتوراً يجمع السلطات كلها في يده، بشكل لاتستطيع معه امرأته أن تقوم بأي عمل، صغيراً كان أم كبيراً إلا بموافقة صريحة مسبقة.

ب ـ الإعراض، بأن يهمل شؤون بيته وأولاده، ولا يسأل عن شيء، ويدير ظهره لكل شيء، تاركاً مركب الأسرة تتقاذفه رياح الأيام، شاغلاً نفسه برفاقه مثلاً أو بسهراته أو بمطالعته أو غير ذلك.

فإن وقع ماتخاف المرأة من بعلها نشوزاً أو إعراضاً، فليس أمامها إلا أحد أمرين:

١ ـ القبول بهذا الواقع. وهو ماتفعله معظم النساء في بلادنا، تحت تسميات ومبررات وعناوين مختلفة. لكن لها ألا تقبل بهذا الواقع انطلاقاً من قوله تعالى **﴿فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير﴾** وهذا يقودنا إلى الأمر الثاني.

٢ ـ رفض هذا الواقع. وهو ما يحصل حين تتعب المرأة من تسلط بعلها ونشوزه، أو من إهماله لها ولأسرته وإعراضه. وفي هذه الحالة تحدد لها الآية مايجب عليها فعله، وهو إصلاح البين أي التقارب في وجهات النظر، بالحوار الهادئ السلمي، وفي هذا الإصلاح خير.

وتشير الآية بعد ذلك إلى عارض قد يقع خلال محاولة الإصلاح عبّر عنه تعالى بقوله **﴿وأحضرت الأنفس الشح﴾**. والشح غير البخل وغير الطمع. فالشح هو أن يستأثر الإنسان بكل الخير، وينسب كل الإيجابيات لنفسه، وينفيها عن الآخرين.

ونحن نرى بالفعل في محاولات إصلاح البين، أن كل طرف يضع المسؤولية على الطرف الآخر، ويبرئ نفسه من كل عيب وتقصير، ويلقي باللائمة على الآخر وينسب العيوب إليه، ويجرده من كل الإيجابيات، وهذا كله يجعل تحقيق الصلح عسيراً إن لم نقل مستحيلاً، ولابد من مفهوم الحل الوسط.

ثم يختتم تعالى الآية بقوله ﴿**وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا**﴾ ولكن ماذا لو كان الإعراض بسبب التعددية الزوجية؟ هنا يأتي قوله تعالى في الآية التالية مباشرة: ﴿**ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً**﴾ النساء ١٢٩.

لقد قلنا إن الله سبحانه أباح التعددية الزوجية ضمن شروط شرحناها في مكانها من هذا البحث، وهذا يعني أن الإعراض قد يقع بسبب الزوجة الثانية. لكنه ليس إعراضاً يختص بالعلاقات الجنسية حصراً، بل يشمل في رأينا كل جوانب الحياة الأسرية من إنفاق ورعاية أولاد واتخاذ كل القرارات الكفيلة بسعادة الأسرة كلها زوجات وأولاداً. كما نرى أن ارتباط هذه الآية بسابقتها ضمن حدود قوامة الرجل نشوزاً أو إعراضاً، يتجسد واضحاً في قوله تعالى ﴿**وإن تصلحوا وتتقوا**﴾، كإشارة جلية إلى قوله في الآية السابقة ﴿**فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً**﴾. ونفهم من استعماله (إن) هنا، التي تفيد الاحتمال ولا تفيد الحتم، أن ثمة احتمالاً بألا يحصل الصلح وبألا يتحقق. فإن حصل الصلح مع التقوى فإن الله كان وما زال غفوراً رحيما، يغفر للمقصر تقصيره وللمفرط تفريطه، أما إن لم يحصل الصلح ويتحقق، فالفراق واقع لا محالة. وهذا تماماً ما نفهمه من قوله تعالى ﴿**وإن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته وكان الله واسعاً عليما**﴾ النساء ١٣٠. ففي حال عدم تحقق الصلح يحق للزوجة التي وقع عليها النشوز أو الإعراض أن تطلب التفريق، وأن تحصل على نصف مال الزوج كمتعة الطلاق لا كمؤخر الصداق باعتبارها شريكته.

والطريف أن السادة العلماء والفقهاء، يتشدقون في المجالس والمناسبات بأن المرأة شريكة الرجل، وأنه ميسر للعمل خارج البيت، بينما هي ميسرة للعمل داخله، من رعاية الأولاد وغير ذلك، وأنها في حقيقة الأمر تعمل أكثر منه. وبخاصة إن كانت من النساء العاملات في المجتمع بمهنة أو بوظيفة. لكنهم ما أن يصلوا إلى مسألة طلب المرأة

للتفريق، حتى ينسوا أنها شريكة النصف، فلا يعطوها إلا مؤخر الصداق، وقد تتعرض المرأة إلى أسوأ من هذا، حين يساومونها على التنازل عن كامل حقوقها مقابل الطلاق أو ما يسمى ظلماً بالمخالعة، وهذا اختراع فقهي تاريخي ظالم.

نحن نرى أن للزوجة التي ثبت نشوز بعلها أو إعراضه الحق في طلب التفريق، ونرى أن لها الحق في مقاسمة زوجها أمواله كمتعة الطلاق وهذا هو التسريح بإحسان كمفهوم معاصر الآن يجب أن نتبناه، بما فيها البيت الذي يعيشان فيه، منطلقين من أن المرأة لاتطرد من بيت الزوجية إلا في حالة واحدة هي حالة الفاحشة المبينة. يقول تعالى:

﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم لاتخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، وتلك حدود الله..﴾ الطلاق ١.

ولننظر كيف أنه سبحانه قال في هذا الآية (بيوتهن) ولم يقل (بيوتكم) رغم أن الخطاب في الآية للذكور.

ثمة أمر أخير نقف عنده في خاتمة بحثنا بمسألة القوامة، هو الفرق بين الشقاق والفراق، فقد جاء اللفظان في آيات القوامة، حيث ورد الشقاق في قوله تعالى:

﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً﴾ النساء ٣٥.

فالشقق والشقاق هو المخالفة مع جهد ومجاهدة، وورد بهذا المعنى في قوله تعالى **﴿ومن يشاقق الله ورسوله فإن الله شديد العقاب﴾** الأنفال ١٣. والشق هو النصف، والانشقاق هو الانشطار إلى نصفين، كما في قوله تعالى **﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾** القمر ١. وقوله تعالى **﴿إذا السماء انشقت﴾** الانشقاق ١. والشقيق هو الأخ من أم وأب (ونرى أنه الأخ التوأم في بطن واحد).

ونلاحظ أن هذه الآية جاءت بعد آية قوامة المرأة مباشرة. فالشقاق هنا يقع في حال نشوز المرأة تسلطاً وديكتاتورية بوجود القوامة لها، والآية تدلنا على ما يجب فعله. كما نلاحظ أنه تعالى يختمها بقوله **﴿إن الله كان عليماً خبيراً﴾**، تماماً كما ختم آية النساء ١٢٨ بقوله **﴿... فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾**. ونلاحظ أخيراً ورود لفظ الإصلاح في الآيتين.

أما الفراق فقد ورد في قوله تعالى:

﴿وإن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته﴾ النساء ١٣٠.

والفراق هو الطلاق، فقد يكون الزوجان غير مؤهلين للقوامة، فتصبح العلاقة بينهما علاقة شقاق دائم، وهي علاقة ما قبل الفراق. أما في حالة قوامة الرجل، فقد تكون المرأة صالحة للقوامة إن نشز زوجها أو أعرض، فإما أن تطلب القوامة أو يحق لها الفراق، فيمضي كل في سبيله، ويغني الله كلاً من سعته مع أخذ كامل حقوقها بنصف مال الزوج ويبقى البيت لها.

○ ○ ○

الفصل السادس

اللباس

لقد استعملنا مصطلح اللباس عوضاً عن المصطلح الشائع (الحجاب) أو ما يسمى أحياناً بالحجاب الشرعي، لأن كلمة الحجاب وردت في التنزيل الحكيم ثماني مرات، ولم تمت في كل استعمالاتها إلى اللباس بأية صلة من قريب ولا من بعيد، فكانت الألفاظ التي تدل على اللباس هي الثياب والجلابيب والخُمر.

وإذا عدنا إلى معاجم اللغة لوجدنا أن (حجب) معناها : ستر، والحجاب هو الستر، والحاجب هو البواب، وحجبه : منعه من الدخول، وحجابة الكعبة: سدانتها وتولي حفظها، وكل ما حال بين شيئين يسمى حجاباً.

وفي قوله تعالى ﴿ ومن بيننا وبينك حجاب﴾ معناه: من بيننا وبينك حاجز في النحلة والدين. والإخوة يحجبون الأم عن فريضتها، أي أن الإخوة يحجبون الأم عن الثلث إلى السدس، والحاجبان هما العظمان فوق العينين وقيل الشَّعر.

وإذا نظرنا في التنزيل الحكيم وجدنا أن كلمة «حجاب» وردت في السور التالية:

حجاب	حجاباً
١ ـ الأعراف ٤٦/٧	٦ ـ الإسراء ٤٥/١٧.
٢ ـ الأحزاب ٥٣/٣٣	٧ ـ مريم ١٧/١٩.
٣ ـ ص ٣٢/٣٨	٨ ـ المطففين ١٥/٨٣ لمحجوبون.
٤ ـ فصلت ٥/٤١	
٥ ـ الشورى ٥١/٤٢.	

(١) ـ ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ(٤٤)﴾ وتليها الآية ٤٥ في وصف الظالمين.. إلى أن يستهل الآية ٤٦ بقوله: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ

عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ(٤٦) وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ(٤٧)﴾ الأعراف.

ونفهم من السياق والسباق أن الحجاب هو بين أهل الجنة وأهل النار. يقول الرازي: هو بين الجنة والنار أو بين الفريقين وهذا الحجاب هو المشهور المذكور في الحديد ١٣ ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ فإن قيل وأي حاجة إلى ضرب هذا السور بين الجنة والنار وقد ثبت أن الجنة فوق السماوات وأن الجحيم في أسفل السافلين؟ قلنا بُعد إحداهما عن الأخرى لايمنع أن يحصل بينهما سور وحجاب. أهـ.

ونفهم ثانياً أن هذا الحجاب ـ السور ذا الباب لايمنع الرؤية ولا السماع، وإلا فكيف يستقيم قوله تعالى في الآية ٥٠ من نفس السورة ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾. يقول الرازي: قال ابن عباس (رض) لما صار أصحاب الأعراف إلى الجنة طمع أهل النار بفرج بعد اليأس فقالوا: يارب إن لنا قرابات من أهل الجنة فأذن لنا حتى نراهم ونكلمهم، فأمر الله الجنة فتزحزحت، ثم نظر أهل جهنم إلى قراباتهم في الجنة وماهم فيه من نعيم... إلخ.

(٢) ـ ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾. الأحزاب ٥٣.

يقول الرازي: لما منع الله الناس من دخول بيت النبي وكان في ذلك تعذر الوصول إلى الماعون، بين أن ذلك غير ممنوع منه فليسأل وليطلب من وراء حجاب. أما قوله ﴿ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ يعني أن العين روزنة القلب فإذا لم تر العين لايشتهي القلب، إما إن رأت العين فقد يشتهي القلب وقد لايشتهي، فالقلب عند عدم الرؤية أطهر، وعدم الفتنة حينئذ أظهر.

ثم يتابع الرازي تفسير آية ﴿لاجناح عليهن﴾ بعدها فيقول: لقد أوجب الله تعالى على الرجال السؤال من وراء حجاب، فلِمَ لم يستثن الرجال من الجناح، ولم يقل لاجناح على آبائهن نقول: قوله تعالى ﴿فاسألوهن من وراء حجاب﴾ أمر بسدل الستر عليهن، وذلك لايكون إلا بكونهن محجوبات وبأن الحجاب وجب عليهن. ثم أمر الرجال بتركهن كذلك ونهوا عن هتك أستارهن فاستثنين عند الآباء والأبناء؟!

(٣) - ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (٣٠) إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ (٣١) فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ (٣٢) رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ (٣٣)﴾ سورة ص .

يقول الرازي : الضمير في قوله ﴿حتى توارت﴾ وفي قوله ﴿ردوها﴾ يحتمل أن يكون عائداً إلى الشمس لأنه جرى ذكر ما له تعلق بها وهو العشي. ويحتمل أن يكون عائداً إلى الصافنات. ويحتمل أن يكون في قوله الأول للشمس والثاني للصافنات، ويحتمل أن يكون الأول للصافنات والثاني للشمس.

والتواري بالحجاب في الآية عند الرازي هو الغياب عن العين.

(٤) - ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ﴾ فصلت ٥.

يقول الرازي: أكنة جمع كنان مفردها كنانة وهو الذي يجعل فيه السهام. والوقر هو الثقل الذي يمنع السمع. والحجاب هو الذي يمنع الرؤية. وقوله ﴿ومن بيننا وبينك حجاب﴾ أقوى مما لو قيل (وبيننا وبينك حجاب) لأن الحجاب في القول الأول يشمل كل المسافة الحاصلة بيننا وبينك فلا يبقى جزء منها فارغاً عن هذا الحجاب.

(٥) - ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ الشورى ٥١.

(٦) - ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ الإسراء ٤٥.

علماً بأن الذين لايؤمنون بالآخرة كانوا يرون الرسول (ص) ويسمعونه.

يقول الرازي: .. كان يجب أن يقال حجاباً ساتراً . والجواب عندي من وجوه:

الأول: أن ذلك حجاب يخلقه الله في عيونهم يمنعهم من رؤية النبي، وذلك الحجاب لايراه أحد فهو مستور.

الثاني: يجوز أن يقال مستور ومهناه ذو ستر كما يقال مرطوب ذو رطوبة، ومهول أي ذو هول.

الثالث : المستور اسم مفعول بمعنى الساتر اسم فاعل وذلك مشهور للعرب.

... الحجاب هو الطبع الذي على قلوبهم، والطبع هو المنع الذي منعهم عن أن يدركوا لطائف القرآن ومحاسنه، فالمراد من الحجاب المستور ذلك الطبع الذي خلقه الله في قلوبهم.

(٧) ـ ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذْ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (١٦) فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (١٧)﴾ مريم.

يقول الرازي: ... ثم بين تعالى أنها اتخذت من دون أهلها حجاباً مستوراً، وظاهر ذلك أنها لم تقتصر على أن انفردت إلى موضع بل جعلت بينها وبينهم حائلاً من حائط أو غيره ويحتمل أنها جعلت بين نفسها وبينهم ستراً...

(٨) ـ ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ المطففين ١٥.

يقول الرازي: .. احتج الأصحاب بهذه الآية على أن المؤمنين يرونه سبحانه، أما الفجار المكذبون فلا يرونه، ولولا ذلك لم يكن للتخصيص فائدة. وفيه تقرير آخر هو أنه تعالى ذكر الحجاب في معرض الوعيد والتهديد للكفار، وما يكون كذلك لايجوز حصوله في حق المؤمن. قال المعتزلة إنهم عن رحمة ربهم يومئذ لمحجوبون، وليس عن الرؤية. قال القاضي عبد الجبار الحجاب ليس عدم الرؤية، فقد يقال حجب فلان عن الأمير وهو يراه من بعد.

ومن هنا نرى أن مصطلح اللباس هو مصطلح أدق من مصطلح الحجاب وتتناسب أكثر مع مصطلحات التنزيل الحكيم.

والحق أننا لم نستطع ـ رغم طول التأمل ـ أن نفهم سبباً لغضبة الغاضبين، حين تحدثنا عن مسألة الحجاب ولباس المرأة في كتابنا (الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة/ بحث لباس المرأة). كما أننا لم نستطع أن نفهم كيف يدفع الغضب بعض الغاضبين إلى تقويلنا ما لم نقل، وببعضهم إلى طمس قسم مما قلنا وتسليط الضوء على قسمه

الآخر المبتور، وببعضهم إلى صب جام غضبهم تقليداً واتباعاً، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء قراءة ما قلنا.

ولما كنا لا نشك أبداً في قدرة الغاضبين على الفهم، فقد انصب شكنا على مقدرتنا نحن في التعبير، رغم أن ثمة من يعذرنا، فيرى أن الهامش الضيق الذي أفردناه لهذا الموضوع الواسع في (الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة)، اقتضانا بعض الإيجاز، فجاء إيجازاً مخلاً عجز معه القصد عن الظهور بوضوح. علماً أننا وضعنا بكل وضوح الأسس التي ننطلق منها في فهم مسألة لباس المرأة وحجابها وهي:

أولاً ـ أساس لغوي هو اللا ترادف في الألفاظ. فالثوب عندنا غير اللباس، والسوأة غير العورة، والبعل غير الزوج[1]، والخلود غير الدوام، والبقاء غير الإثنين. وهو أساس نلتزمه في قراءتنا لآيات التنزيل الحكيم. علماً بأنه في قراءاتنا السابقة لم نفرق بين البعل والزوج وذلك من تأثير التراث القائل بالترادف علينا دون أن نشعر، فوقع بعض الالتباس في الاستنتاجات.

ثانياً ـ الانتقاء، فكما أن ثمة عدداً من الألفاظ الصفات تشترك في وصف مسمى واحد، كالأبيض والحسام والمهنّد والتي هي صفات مُختلفة للسيف. فهناك أيضاً كثير من الألفاظ يحمل كل منها عدداً من المعاني، لابد من انتقاء أحدها لفهم نصوص الآيات وأحكامها. يقول تعالى ﴿**يَابَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ**﴾ الأعراف ٢٦.

هنا يتحدث سبحانه عن لباس أنزله على بني آدم سماه لباس التقوى، القصد منه مواراة السوآت. فما هو لباس التقوى؟ إن قرأناه على الحقيقة ناظرين إلى اللباس فهو:

١ ـ أول لباس أنزله الله ولبسه بنو آدم لمواراة سوآتهم.

٢ ـ الملبوسات المعدة لإقامة الصلوات.

٣ ـ الدروع والجواشن وكل ما يقي في الحروب.

ـ أما إن قرأناه على المجاز ناظرين إلى التقوى فهو:

١ ـ الإيمان.

٢ ـ العمل الصالح.

٣ ـ الحياء.

إضافة إلى معان أخرى كالعفاف والتوحيد والسمت الحسن والإخبات والسكينة.

والقول بأحد المعاني الثلاثة الأولى هو قول أهل الظاهر، فالإمام ابن حزم لا يجيز الأخذ بالمعاني المجازية إن أمكن فهم اللفظ على حقيقته. أما القول بأحد المعاني الثلاثة المجازية فهو قول الأئمة من غير أهل الظاهر، فلباس التقوى عند قتادة والسدي وابن جريج هو الإيمان، وعند ابن عباس هو العمل الصالح. وعند معبد هو الحياء. وواضح أن كلاً من الأئمة انتقى واختار معنى بعينه من قائمة المعاني هذه، رأى أنه هو المقصود. وواضح أيضاً أن الانتقائية أمر لابد منه في تفسير وفهم آيات التنزيل الحكيم، وليست تهمة تحلو للبعض وهو يمارسها أن يلصقها بنا، والانتقائية عندنا غير عشوائية ولا ذاتية، فهي عندنا مؤسسة على اللغة والعقلانية والمصداقية، فإذا أخذنا لباس التقوى على أنه لباس مؤلف من قمصان وسراويل مثلاً فإن الآية تفقد مصداقيتها على ارض الواقع، وبالتالي عقلانيتها. أما الانتقائية على أساس ما قاله السلف فهي ليست عندنا بشيء.

ثالثاً ـ التفريق بين الحلال والحرام، والأمر والنهي، والحسن والقبح. فالتحليل والتحريم محصوران بيد الله سبحانه وحده لأن الحرام شمولي وأبدي، والحلال مطلق. والأمر والنهي مرهونان بالله وبأنبيائه ورسله وهما ظرفيان ويخضعان للضرورات، أي أن الضرورات تبيح المنهيات لا المحرمات. والسماح والمنع مقصوران على الله وأنبيائه ورسله وأولي الأمر من حكام وبرلمانات واستفتاءات (أهل الحل والعقد). أما الحسن والقبح فيحكمهما كل هؤلاء منفردين أو مجتمعين ويحكمهما الذوق الشخصي لكل من خلق ربي من بشر. وهو أساس لانغفل عنه في قراءاتنا لآيات الأحكام في كتاب الله تعالى. ومن هنا فنحن نرفض مثلاً قول من يقول بأن الرسل يحللون ويحرمون، لأننا نخشى من التباس قد يقع فيه السامع أو القارئ، حين لاينتبه إلى أن الرسول والنبي يحللان ويحرمان ما أوحى الله سبحانه إليهما تحليله وتحريمه، وإن أي رسول حين يجتهد فاجتهاده من مقام النبوة وليس من مقام الرسالة واجتهاده ظرف يحمل صفة الأمر والنهي، لا صفة التحليل والتحريم. ولا يحرم أو يحلل أي شيء مستقلاً عن كتاب الله.

رابعاً ـ نزع صفة القدسية عن التراث، فكل ماهو من صنع الإنسان قابل للخطأ والصواب، وللسهو والنسيان، وقابل بالتالي للنقاش والمراجعة.

خامساً - نزع صفة العصمة والقدسية عن أهل التراث، فالقدسية لله القدوس ولكتابه المقدس. والعصمة لله وللرسل في حدود الرسالة حصراً، ولا يجوز - بل لايمكن عقلاً - سحبها على أحد غير الله والرسل لأي سبب كان، وتحت أي عنوان كان.

مسألة لباس المرأة وحجابها قديمة، تعود إلى ما قبل التاريخ المكتوب. ويلاحظ دارسها أنها ترتبط دائماً في التراث القديم بمسألة أخرى هي مسألة الخطيئة الأولى التي تواكب بدورها مسألة بدء الأنسنة، ونعني بها بداية الجنس الإنساني ذي الأصل البشري وذلك بنفخة الروح. حتى أن التنزيل الحكيم ذاته، أشار إلى هذه الرابطة - العلاقة، معتبراً أن ستر الجسد عند آدم وزوجه في الجنة، جاء نتيجة طبيعية حين بدت لهما سوآتهما بعد أن أكلا من الشجرة المحرمة وذلك طبقاً للتفاسير الموروثة.

يقول تعالى:

﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ * فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ..﴾ الأعراف ٢٠، ٢١، ٢٢.

﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَاآدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى * فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ..﴾ طه ١٢٠، ١٢١.

فإذا نظرنا في الديانات القديمة، من واقع ما بين أيدينا من آثار وشواهد، نجد أنها تعكس عند شعوب بلاد الرافدين - من سومرية وبابلية وآشورية - بدرجات متفاوتة، ذات القصة القرآنية في آيات الأعراف. وترى أن الإنسان من ذكر وأنثى هو المسؤول عن الخطيئة الأولى. ثم تمضي القرون لنجد هذه الديانات القديمة ترمي بمسؤولية الخطيئة الأولى على كاهل الذكر وحده الذي خسر بعد الطوفان الحياة الخالدة لأنه أكل فاكهة شجرة محرمة[٢].

ومرة أخرى نجدها تتفق مع ما ألمحت إليه آيات الأعراف، حين اتجه الشيطان إلى آدم وحده بالخطاب. لكننا نلاحظ أن آراء هذه الديانات القديمة في مسألة الخطيئة الأولى، تمثل آراء مجتمعات أنثوية، فمجتمع الأمومة هو المجتمع السائد في

بدء التاريخ السومري، قبل أن يتحول عند بابل وآشور إلى مجتمع ذكوري سلطة الأب فيه مطلقة، والحكم الأخلاقي والقانوني والاجتماعي والاقتصادي يختلف على الرجل منه على المرأة(٣).

أما في الديانات الفارسية ـ الزرادشتية والمانوية والمزدكية ـ فرغم أنها لم تلق تهمة الخطيئة الأولى على المرأة، إلا أنها اعتبرتها كائناً غير مقدس، عليها أن تربط عصابة على فمها وأنفها، كيلا تدنس أنفاسها النار المقدسة. ثم تحولت عصابة الأنف والفم في المجتمعات الفارسية إلى جلباب تلبسه المرأة من رأسها إلى قدميها، لكنه كان خاصاً بالحرائر ونساء علية القوم، ولا يجوز للإماء ونساء العوام ارتداؤه(٤). ولعل هذا هو الأساس الثقافي لمفهوم الشادور في إيران بشكل خاص وفي العراق. ومفهوم التفريق بين لباس الحرة ولباس الأمة الذي بقي حتى عهد ما بعد النبوة (الدولة العربية الإسلامية).

وأما الديانات الهندية ـ الفيدية والبراهمية والبوذية ـ فكان شأنها شأن الديانات الفارسية والرافدية، لم تعتبر المرأة مسؤولة عن الخطيئة الأولى، لكنها اعتقدت بأن المبدع الإلهي حين خلقها، صاغها من قصاصات وجذاذات المواد الصلبة التي زادت لديه بعد عملية خلق الرجل(٥)، وأوجبت على الزوجة أن تخدم سيدها (زوجها) كما لو كان إلهاً، وحرمت المرأة من دراسة كتب الحكمة والفلسفة والدين، فقد جاء في الماها بهارتا: إذا درست المرأة كتب الفيدا كان هذا علامة الفساد في المملكة. وأخيراً فقد فرضت بعض الديانات الهندية الحجاب على المرأة، ومنعت الاختلاط بها، حتى أننا نجد بوذا يتردد كثيراً في قبولها لتكون من أتباع دينه. وجاء في حواره مع ابن عمه آنندا:

أنندا: كيف نعامل النساء أيها السيد؟

بوذا: لا تنظر إليهن.

آنندا: فإذا اضطررنا للنظر إليهن؟

بوذا: فلا تخاطبهن.

آنندا: فإذا خاطبننا؟

بوذا: فكن منهن على حذر!!

ولعل هذا يتطابق إلى حد كبير مع نظرة مشايخ الدين الإسلامي إلى المرأة.

أما الديانات الفرعونية فقد اختلف موقفها من المرأة عن كل ما ذكرنا من ديانات، بسبب تأثير عصر الأمومة الذي امتد حتى الإمبراطورية الوسطى. فكان النسب للأم، والمرأة وحدها هي التي تملك وترث، وكانت لها منـزلة خاصة رفيعة في المجتمع، تختلف عن منزلتها في باقي المجتمعات القديمة الرافدية والفارسية والهندية، فهي التي تنـزل إلى الأسواق لتمارس التجارة، تاركة الرجل في البيت لينسج، ولم يكن غريباً والحالة هذه أن نجد في النقوش التاريخية أسماء كثيرة لنساء مثل كليوباترا ونفرتيتي، وأن نجد رمسيس الثالث يتباهى بالمرأة في مملكته، فهي «تذهب حيث تشاء مكشوفة الأذنين فلا يتعرض لها أحد»[٦]. كما لم يكن غريباً أن يعلق ماكس ميلر على ذلك قائلاً: ليس ثمة شعب قديم أو حديث رفع منـزلة المرأة مثل ما رفعها سكان وادي النيل.

ونصل إلى المرأة في الملَّتين اليهودية والمسيحية، من حيث كونهما ديانة واحدة، إذ كانت المسيحية حتى القرن الثالث الميلادي تعتبر فرقة مجددة من فرق اليهودية.

كانت المرأة في مجتمع الأمومة الذي ساد في العهود الأولى لليهودية تتمتع بالامتيازات التي تتمتع بها في باقي الديانات القديمة، لكنها بعد سيادة المجتمع الأبوي الذكوري خسرت معظم هذه الامتيازات. فرغم أن ارتباط النسب بالأم ما زال سائداً في اليهودية حتى اليوم، إلا أن المرأة تحولت إلى قطعة متاع مملوكة للرجل، وشهادة رجل واحد تعادل شهادة مائة امرأة، وإذا ذهبت إلى الصلاة لاتدخل في النصاب الواجب اكتماله لأداء الشعائر (لاحظ هذا مع إعفاء الفقهاء للمرأة من حضور صلاة الجمعة). إضافة إلى ما وصل إليها من الديانات الفارسية التي سبقتها من احتفاء بولادة الذكور واستياء من ولادة الإناث[٧]. تواكب ذلك كله وترسخ مع تدوين تعاليم الأحبار والكهنة من جهة، ومع إعادة صياغة التوراة على مدى قرون متعاقبة لتصبح «عهداً قديماً» في الكتاب المقدس عند مسيحية اليوم.

ولعلنا نستطيع أن نجزم، بأن اليهودية هي أول من ألقى تبعة الخطيئة الأولى على المرأة، وتابعتها على ذلك المسيحية، وحمل من اعتنق الدعوة المحمدية منهم ذلك معه، وهذا يفسر تسلل القصة التوراتية لبدء الخلق وللخطيئة الأولى إلى أغلب التفاسير المعتبرة للتنزيل الحكيم، رغم عدم وجود ما يدعمها أو حتى يشير إليها فيه.

وردت القصة في سفر التكوين، الإصحاح الثالث، الآيات ١ - ١٩، تقول:

«وكانت الحية أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله، فقالت للمرأة أحقاً قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة، فقالت المرأة للحية من ثمر شجر الجنة نأكل، وأما ثمر الشجرة التي وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منها ولا تمساه لئلا تموتا، فقالت الحية للمرأة لن تموتا، بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان عارفين الخير والشر، فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية للنظر، فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل، فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان، فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر، وسمعا صوت الرب الإله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة، فنادى الرب الإله آدم وقال له أين أنت، فقال سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاختبأت، فقال من أعلمك أنك عريان، هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لاتأكل منها، فقال آدم المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت، فقال الرب الإله للمرأة ما هذا الذي فعلت، فقالت المرأة الحية أغرتني فأكلت، فقال الرب الإله للحية لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية، على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك، وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها، هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه، وقال للمرأة تكثيراً أكثر آلام حبلك، بالوجع تلدين أولاداً، إلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك، وقال لآدم لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك، بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك، وشوكاً وحسكاً تنبت لك وتأكل عشب الحقل، بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها، لأنك تراب وإلى تراب تعود» (انتهى الاقتباس).

صار على المرأة بموجب هذا الكلام ألا ترفع رأسها أو صوتها بالاحتجاج مهما حصل، بعد أن كانت السبب الأصلي في اللعنات التي صبها الرب الإله على الحية وعلى الأرض وعلى آدم، وبعد أن تقررت سيادة الرجل عليها. وكان من الطبيعي أن تصبح في نظر المجتمع «أمرُّ من الموت، قلبها أشراك ويداها قيود، الصالح قدام الله ينجو منها، أما الخاطئ فيؤخذ بها». **وصار على المرأة اليهودية أن تخفي عارها هذا تحت الحجاب.**

ورغم أن المسيحية في دعوتها الأولى كانت أكثر تساهلاً تجاه المرأة، من حيث أنها رسالة جاءت لجميع الناس وليس لبني إسرائيل، وللذكور والإناث على حد سواء، إلا أن رسائل الرسل وتعاليمهم وآراء المتأولين من القديسين حرمت المرأة من كل ما كان يمكن أن تحصل عليه. يقول بولس الرسول في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: أريد أن تعلموا أن رأس المرأة الرجل ورأس الرجل المسيح ورأس المسيح الله. ويقول القديس ترتوليان عن المرأة أنها «مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، ناقضة لنواميس الله، مشوهة لصورة الرجل المخلوق على صورة الله». وكان على المرأة بموجب تعاليم الرسل والكنيسة في المراحل المتأخرة أن تلزم البيت، وأن تصمت في الكنائس إذ لايجوز لها الكلام هناك (قارن هذا مع الرأي الفقهي الذي يقول أن صوت المرأة عورة)، وأن تسأل رجلها في البيت إذا أرادت أن تتعلم، وأن تغطي رأسها، أما الرجل فلا ينبغي أن يغطي رأسه لأنه صورة الله.

نأتي أخيراً إلى المرأة ووضعها في المجتمع العربي قبل البعثة المحمدية، هذا المجتمع الذي كان يتألف من مزيج من اليهود والمسيحيين والوثنيين، ولا يخلو من أقليات حنيفية وفارسية وغيرها بحكم نشاطاته التجارية.

توزع مجتمع ما قبل البعثة المحمدية في الحجاز ونجد وباقي مناطق شبه الجزيرة العربية، وامتد جنوباً ليشمل اليمن، وشمالاً ليشمل بلاد الشام وقسماً من العراق. وكان القسم الأكبر من أبناء هذا المجتمع يعيش في البوادي والصحارى، ضمن تشكيلات أسرية وقبلية، والقسم الأصغر في حواضر ومدن تلعب دور الأسواق التجارية الثابتة. وكان طبيعياً أن يختلف وضع المرأة في الحواضر عنه في البوادي والصحارى، كما كان طبيعياً أيضاً أن تحمل النظرة إلى المرأة في القسمين بعضاً من رواسب هذه الديانة أو تلك، لكن الواضح أمام الدارس أن وضع المرأة العربية الحرة في مجتمع ما قبل البعثة المحمدية كان على مستوى كبير من العلو والرفعة، رغم ما كان يحكمها من عادات وتقاليد وأعراف، في مجال الزواج والطلاق والإرث والحجاب ومخالطة الرجال وإنشاد الشعر والمشاركة في الحوارات السياسية والحكم.

فالمرأة العربية البدوية، بغض النظر عن ديانتها وديانة أهلها، كانت حرة في اختيار زوجها، وفي طلاقه إن كانت العصمة بيدها، إذ يكفي أن تحول المرأة باب خيمتها في غياب زوجها، ليفهم حين يعود أنها طلقته. وكانت ملكة كبلقيس وزنوبيا، وشاعرة

كالخنساء، وكاهنة كزرقاء اليمامة، وحكيمة كجهينة. وكان العديد من القبائل والعشائر يحمل اسم أمه،كأمية وغزية ومزينة وغيرها كثير.

في الجانب الآخر، نجد أن عدداً من العادات والتقاليد أخذ طريقه إلى هذه المجتمعات، كعادة وأد البنات، وأشكال الزواج التي تركت فيما بعد، كزواج المقت وزواج الضيزن وزواج الشغار والطلاق بالظهار، وأسلوب توزيع الإرث، كتوريث الرجال المقاتلين دون النساء والصبيان، لكن هذا كله لم يكن عاماً في كل أنحاء المجتمع العربي من جهة، ولم يكن بالصورة البشعة المتفشية التي صورها عليها فقهاء الإسلام فيما بعد، إظهاراً لفضل الإسلام في زعمهم وتعظيماً لشأنه.

فالنفور من ولادة الأنثى في المجتمع العربي الذكوري كان موجوداً بلا شك، بدليل قوله تعالى: ﴿**وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم**﴾ النحل ٥٨. ووأد البنات كان أيضاً موجوداً بلا شك، بدليل قوله تعالى: ﴿**وإذا الموؤدة سئلت * بأي ذنب قتلت**﴾ التكوير ٨ و ٩. لكن وأد البنات لايمكن أن يكون شاملاً عاماً، وإلا لما وجدنا في المجتمعات الجاهلية سوى الذكور، ولانقرض العرب، الأمر الذي يدحضه الواقع وتنكره الأخبار.

ويحط بنا المطاف في مسيرتنا التاريخية هذه، عند المرأة في الإسلام، وعند لباسها وحجابها كما ورد في التنزيل الحكيم وفي السنة النبوية من جانب، وكما رآه وفهمه الفقهاء وطبقوه بعد العصر النبوي من جانب آخر.

وردت قصة الخطيئة الأولى في التنزيل الحكيم في ثلاثة مواضع:

- ﴿**وقلنا ياآدم..**﴾ البقرة ٣٦،٣٥.
- ﴿**ويا آدم اسكن أنت وزوجك..**﴾ الأعراف ٢٢،١٩.
- ﴿**فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك..**﴾ طه ١٢١،١١٧.

ونلاحظ مع التأمل عدداً من الأمور:

١ ـ عدم وجود أي إشارة تصريحية أو تلميحية تدل على أن ما ارتكبه آدم وزوجه في الجنة كان خطيئة جسدية جنسية، كما تزعم الرواية التوراتية.

٢ ـ عدم وجود ما يدل على اسم زوجة آدم، ليس في هذه الآيات فحسب، بل في جميع آيات التنزيل الحكيم، ولاندري من أين جاءت به الديانات الأخرى،

وتسلل إلى التفاسير. ولعل دارساً باللسانيات يهتم بعدنا باكتشاف العلاقة بين اسم حواء، عند المفسرين العرب، واسم إيفا أو إيوا عند الفرنسيين والإنكليز.

٣ ـ الخطيئة الأولى في التنزيل الحكيم معصية ارتكبها آدم وزوجه في آيات البقرة والأعراف، وانفرد بارتكابها آدم في آيات طه، وكانت في المواضع الثلاثة بوسوسة من الشيطان.

٤ ـ عدم وجود أثر لأفعى أو حية أو غيرها في جميع آيات التنزيل، لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بموضوع المعصية الأولى.

٥ ـ لاوجود في الجنة التي ذكرتها الآيات، سواء أكانت في السماء أم في الأرض، لأي ثوب أو لباس على وجه الحقيقة، فكل ما تذكره الآيات هو أن آدم وزوجه بدت لهما سوآتهما ﴿**وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة**﴾.

هذه الملاحظة الأخيرة بالذات تقودنا إلى آية أوردها تعالى في سورة الأعراف بعد الحديث عن آدم وزوجه والشجرة، يقول فيها:

﴿**يابني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشاً ولباسُ التقوى ذلك خيرٌ ذلك من آيات الله لعلهم يذَّكَّرون**﴾ ﴿**يابني آدم لا يفتننَّكُمْ الشيطانُ كما أخرج أبويكم من الجنة ينزِعُ عنهما لباسَهما ليريهما سوآتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون**﴾ الأعراف ٢٦ و ٢٧ لأنها تربط بكل صراحة ووضوح بين المعصية الأولى وانكشاف السوآت والبحث عما يغطيها (بورق الجنة أولاً ثم باللباس) لتصل أخيراً إلى اللباس الذي أنزله الله على بني آدم ليواري سوآتهم. وكنا قد أشرنا في صفحات سابقة إلى أن على المتصدي الدارس لمسألة لباس المرأة وحجابها في الرسالة المحمدية أن يبدأ من اللباس المواري لسوآت بني آدم عموماً ليصل إلى الحجاب والجلباب والخمار عند المرأة خصوصاً، وهو ما سنفعله نحن في الصفحات التالية والله المستعان:

اللباس:

اللام والباء والسين أصل صحيح يدل على الستر والتغطية. وإن انصرف على الحقيقة دل على اللباس واللبوس، كما في قوله تعالى:

- ﴿**ويلبسون ثياباً خضراً من سندس**﴾ الكهف ٣١.

- ﴿**يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤاً ولباسهم فيها حرير**﴾ فاطر ٣٣.
- ﴿**وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم**﴾.

أما إن انصرف على المجاز دل على اللبس والالتباس، كما في قوله تعالى:

- ﴿**ولاتلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون**﴾ البقرة ٤٢.
- ﴿**وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً**﴾ الفرقان ٤٧.
- ﴿**أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن**﴾ البقرة ١٨٧.
- ﴿**فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون**﴾ النحل ١١٢.

فهل نفهم اللباس الذي تشير إليه الآية على وجهه الحقيقي أم على وجهه المجازي؟ نحن نرى أن في الآية ما يوجهنا لترجيح الجانب المجازي في اللباس. فالله تعالى يقول إن آدم وزوجه طفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة بعد أن بدت لهما سوآتهما (طه ٢١، الأعراف ٢٢﴾. أي أنهما كانا عاريين، ثم خصفا عليهما ثوباً على وجه الحقيقة من ورق الجنة، لكنه تعالى يقول هنا إن الشيطان ينزع عن آدم وزوجه لباسهما ليريهما سوآتهما (الأعراف ٢٧) أي أنهما ما كانا عاريين على وجه الحقيقة حين وسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما، وهذا يناقض قوله الأول، وحاشا لله أن تتناقض أقواله وعباراته. ولا يرتفع التناقض إلا إذا اعتبرنا اللباس هنا بمعناه المجازي، وهو ما ذهب إليه ابن عباس وابن جريج وقتادة وغيرهم. الأمر الآخر هو أن اعتبار الجانب المجازي في اللباس يجعلنا نفهم لباس التقوى الذي ذكرته الآية، إذ لايمكن أن يكون لباس التقوى ثوباً على الحقيقة.

ثمة إشارة تلميحية توجهنا إلى ترجيح الجانب المجازي في اللباس، هي قوله تعالى ﴿**وريشاً**﴾. يقول ثعلب وابن الأعرابي: كل شيء يعيش به الإنسان من متاع ومال ومأكول هو ريش، والجمع رياش. وقد قرأها عثمان بن عفان بالجمع. وننتقل إلى السوأة المذكورة في الآيات.

السوأة:

السوأة كاللباس، لها وجه حقيقي ووجه مجازي. فأما على الحقيقة فتعني القبح، كما في الأثر «سوآء ولود خير من حسناء عقيم». وتعني البرص كما في قوله تعالى

﴿واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء﴾ طه ٢٢. وهو قول الجاحظ عند الزمخشري. وأما على المجاز فتعني العورة وهي مالا يجوز أن ينكشف من الجسد. ومن هنا قيل إنها كناية عن فرج الرجل والمرأة، لأن في انكشافه ما يسيء. وتعني الفضيحة والجيفة، كما عند الرازي في تفسير قوله تعالى **﴿فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه﴾** المائدة ٣١.

ومرة أخرى تجدنا نميل إلى ترجيح الجانب المجازي للسوأة كما وردت في الآية. لأننا افترضنا في اللباس أن آدم وزوجه كانا عاريين في الجنة قبل وسوسة الشيطان وأكل الثمرة المنهي عن أكلها. فإذا فهمنا السوأة بمعنى الفرج عند الرجل والمرأة على الحقيقة، حق لمعترض أن يقول: لكن الفروج كانت موجودة ومكشوفة قبل المعصية ولم يكن في انكشافها ما يسيء، لأن الإحساس بالحرج لدى انكشاف العورة إحساس اجتماعي لايمكن حصوله بوجود المرء وحيداً في البرية، ولا يمكن وقوعه بغياب آخرين يرون السوأة ويطلعون على العورة. والله تعالى يحدد أن ظهور السوآت في عين آدم وزوجه كان بعد المعصية وأكل الشجرة ولا يتفق هذا مع كونهما عاريين قبلها إلا إذا اعتمدنا الجانب المجازي للفظ. فكما ذهب ابن عباس وقتادة إلى تعريف لباس التقوى بأنه العمل الصالح، نذهب نحن إلى تعريف السوأة بأنها العمل الطالح، الذي يسيء إلى المرء انكشافه، خصوصاً إذا كان من التوابين ذوي الضمائر الحية المؤمنة كآدم وزوجه. لذا فإننا نؤكد ما قلناه في كتابنا (الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة/ بحث البشر والإنسان) بأن **﴿فبدت لهما سوآتهما﴾** هي العمل السيء وليس الفرج.

يبقى أمامنا سؤال لا نستطيع أن نتجاهله. هو أننا إذا اعتبرنا اللباس مجازاً، والسوأة مجازاً، فلماذا طفق آدم وزوجه يخصفان عليهما من ورق الجنة، وهذه صورة حقيقية لامجاز فيها؟. نقول: نعود إلى آيتي الأعراف وطه، لنجده تعالى يقول: **﴿بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة﴾** ونتذكر أنه سبحانه قال مخاطباً آدم قبل ذلك مباشرة: **﴿إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى * وأنك لا تظمأ ولا تضحى﴾** طه ١١٨، ١١٩. ونلاحظ أن الواو في قوله **﴿وطفقا﴾** استئنافية، ليس فيها ما يشعر بأية رابطة سببية أو شركية بين ظهور السوآت وخصف ورق الجنة.

لقد أسكن تعالى آدم وزوجه الجنة، حيث لاجوع (وجود الثمار البرية) ولا عري ولا ظمأ لوجود المياه ولاحاجة إلى ظل، فهو لايطلب الشبع لأنه دائماً شبعان ولا يطلب

الكسوة لأنه لايجد حرجاً في عريه (ورحم الله من قال إن المؤمن لايعرى ولو كان عارياً والكافر لايخفى ولو كان كاسياً)، ولا يطلب الري لأنه لايعطش لكثرة المياه، ولايطلب الظل لأن الظل موجود والحر لايؤذيه. كل هذا مرهون بأمر واحد، هو طاعة الله بعدم الاقتراب من الشجرة. لكن الله خلق الإنسان بالأصل نسَّاءً ضعيفاً، ومن هنا جاءت معصية آدم، بدليل قوله تعالى **﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما﴾** طه ١١٥. أما حين عصى آدم ربه فغوى، فقد خرج إلى العراء هو ومن معه حيث الجوع والعطش إذا لم يعمل، ويجد الحاجة إلى الملابس التي تحميه من البرد وإلى الظل الذي يحميه من الحر ويحتاج إلى ظاهرة العمل (فتشقى) وهنا جاء مفهوم الشقاء للجنس في ظاهرة العمل لأنه في مجتمع الأمومة المرأة تعمل أكثر من الرجل. وفي رأينا سبب الاستتار بورق الجنة هو تصرف طفولي بدائي للشعور بالذنب، فعندما بدا له ذنبه (وعي الذنب وبداية ظهور مفهوم الضمير الإنساني) حاول الاختباء وذلك بخصف ورق الجنة كما لو أنه باختبائه يخفي ذنبه. أما القول بأن خصف ورق الجنة كان لمواراة الفروج والعورات فليس عندنا بشيء. لأن ظهور العورات وإبداء السوآت على الحقيقة أمر مستهجن طبعاً ومستقبح عقلاً، إنما ضمن وسط اجتماعي يضم آخرين، وليس في جنة أرضية أو سماوية لا آخر فيها. وإذا كان آدم ضمن مجتمع يضم آخرين، أي ليس لوحده فهذا يعني أن البشر وجد على الأرض قبل آدم، وأن آدم هو أول مخلوق تأنسن (الاصطفاء) (Homosabiens) وكان ضمن مجموعة حيوانية هي البشر (Homoerctus)، وعندها لايوجد شيء اسمه مستهجن أو عورة. ويعني فعلاً أنه كان عارياً، وأن خصف الورق هو سلوك طفولي بدائي للشعور بالذنب لذا قال عن آدم وزوجه (أبويكم) ولم يقل والديكم لأن آدم أبو الإنسان وليس والد البشر.

تعرض القرآن للحجاب والجلباب والخمار في آيات ثلاث فقط[٨]. الأولى وهي آية الحجاب تتعلق بنساء النبي حصراً، ولم يشر لا تلميحا ولا تصريحاً أنها تتعلق بنساء المؤمنين، والآية هي: **﴿يا أيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوت النبي..﴾** الأحزاب ٥٣. وقد روى السيوطي في تفسير الجلالين أن أسباب نزول الآية هي أنه لما تزوج النبي زينب بنت جحش دعا القوم فطعموا ثم جلسوا يتحدثون، فأخذ كأنه يتهيأ للقيام فلم يقوموا، فلما رأى ذلك قام وقام من القوم من قام، وقعد ثلاثة ثم انطلقوا، فجئت (والحديث على لسان أنس بن مالك) (البخاري ٤٤١٧) فأخبرت النبي أنهم انطلقوا، فجاء حتى دخل، وذهبت أدخل فألقى الحجاب بيني وبينه، وأنزل الله الآية. وفي رواية

عن عائشة زوجة الرسول حول أسباب نزول هذه الآية (أخرجها الطبراني) قالت: كنت آكل مع النبي في قعب فمر عمر، فدعاه فأكل فأصابت إصبعه إصبعي فقال: أوه لو أطاع فيكن مارأتكن عين، فنزلت آية الحجاب. وفي رواية ثالثة عن ابن عباس حول نزول هذه الآية قال: دخل رجل على النبي فأطال الجلوس فخرج النبي ثلاث مرات ليخرج فلم يفعل، فدخل عمر فرأى الكراهية في وجهه، فقال للرجل: لعلك آذيت النبي فقال النبي لقد قمت ثلاثاً لكي يتبعني فلم يفعل، فقال له عمر: يارسول الله لو اتخذت حجاباً فإن نساءك لسن كسائر النساء، وذلك أطهر لقلوبهن، فنزلت آية الحجاب. أما منع زواج نساء الرسول من بعده فجاء في أسباب نزولها أنه بلغ النبي أن رجلاً وهو (غالباً) طلحة بن عبيد الله يقول: لو قد توفي النبي تزوجت فلانة من بعده، فنزلت الآية بمنع زواج زوجات الرسول بعد وفاته.

ونحن نرى ناحية مهمة جداً في هذه الآية عندما ذكر الحجاب ذكر بيوت النبي من مقام النبوة كتعليم، وعندما حرّم زواج زوجات النبي على المؤمنين ذكره من مقام الرسالة: ﴿**وماكان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده**﴾.

والآية الثانية وهي آية الجلباب جاءت لنساء الرسول ولنساء المؤمنين وهي: ﴿**ياأيها النبي قل لأزواجك وبناتك**﴾ الأحزاب ٥٩. وجاء في أسباب نزولها عن عائشة قالت: خرجت سودة بعدما ضرب الحجاب على نساء النبي لحاجتها (كانت النساء يقضين حاجتهن خارج المدينة ومساءً) وكانت امرأة جسيمة لاتخفى على من يعرفها، فرآها عمر فقال: ياسودة أما والله ماتخفين علينا فانظري كيف تخرجين، فانكفأت راجعة ورسول الله في بيتي وإنه ليتعشى وفي يده عِرق (عظم عليه بعض اللحم) فقالت: يارسول الله إني خرجت لبعض حاجتي، فقال لي عمر كذا وكذا، فأوحى الله إليه ثم رفع عنه وإن العِرق في يده ماوضعه، فقال: إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن (البخاري ٤٤٢١)، وأخرج ابن سعد في الطبقات عن أبي مالك قال: كانت نساء النبي يخرجن بالليل لحاجتهن، وكان ناس من المنافقين يتعرضون لهن فيؤذين، فشكون ذلك، فقيل ذلك للمنافقين فقالوا إنما نفعله بالإماء، فنزلت الآية. وهنا أيضاً نلاحظ ناحية مهمة جداً وهي أن الآية خاطبت الرسول من مقام النبوة ﴿**ياأيها النبي**﴾ لأنها جاءت لشروط موضوعية سادت في عهد النبي (ص) لذا فهي آية تعليمية لاتشريعية وإسقاطها الآن هو الخروج حسب الأعراف لتفادي أذى المجتمع.

الآية الثالثة تتعلق بالخمار والزينة وهي موجهة لعموم المؤمنات: ﴿**وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن.. الآية**﴾ النور ٣١. وجاء في أسباب نزولها عن مقاتل قال: بلغنا أن جابر بن عبد الله حدث أن أسماء بنت مرتد كانت في نخل لها، فجعل النساء يدخلن عليها غير مؤتزرات فيبدو ما في أرجلهن يعني الخلاخيل، وتبدو صدورهن وذوائبهن، فقالت أسماء ما أقبح هذا. فأنزل في ذلك الآية. وأخرج ابن جرير عن حضرمي أن امرأة اتخذت صرتين من فضة واتخذت جزعاً، فمرت على قوم فضربت برجلها فوقع الخلخال على الجزع فصوَّت، فأنزل ﴿**ولايضربن بأرجلهن..**﴾ إلى آخر الآية. (انتهى الاقتباس).

لقد قلنا أن الرسالات السماوية كلها أنصفت المرأة حين نزلت، وأعادت لها كرامتها وموقعها إلى جانب الرجل، ورسمت لكل منهما دوره في الأسرة والمجتمع. وقلنا إن ما آل إليه وضع المرأة فيما بعد، وتغير نظرة المجتمع إليها، إنما كان بتأثير انتهاء عصر الأمومة وحلول العصر الأبوي، وبتأثير المنطلقات الذكورية التي حكمت تعاليم السدنة في الديانات الرافدية والفارسية والهندية، وحكمت تعاليم الأحبار في الديانة اليهودية، وتعاليم الكهنة والرسل في المسيحية.

ولم تكن الرسالة المحمدية، من هذه الزاوية بالذات، أحسن حظاً من سابقاتها، ولم يكن الفقهاء والمفسرون، في مسألة المرأة ولباسها وحجابها، أكثر اعتدالاً من سابقيهم من سدنة وأحبار وكهنة ورسل، يضاف إلى ذلك أمور:

١ ـ دخول العديد من أتباع الديانات السابقة في الدين الجديد، حاملين معهم الكثير من معتقداتهم الأولى. نذكر من مشاهيرهم ابن جريج المفسر الشهير، وتميم بن أوس بن حارثة الدارمي الصحابي المعروف، صاحب حديث الجساسة والدجال، كان راهب عصره وعابد أهل فلسطين، وهو أول من أسرج وأول من قص في المسجد. ومنهم كعب بن ماتع الحميري المعروف بكعب الأحبار، أسلم في عهد عمر، واستصفاه معاوية لكثرة علمه وأسند إليه القصص في بلاد الشام، وهو الذي روى ابن عبد البر في الاستيعاب أنه قال: ما من شبر في الأرض، إلا وهو مكتوب في توراة موسى مايكون عليه وما يخرج منه إلى يوم القيامة. وغير هؤلاء كثير.

٢ ـ تأخر التدوين إلى ما بعد القرن الأول من جهة، ورواية الحديث بالمعنى من

جهة ثانية، وتفشي الأحاديث الموضوعة بين الناس بدوافع سياسية ومذهبية من جهة ثالثة.

٣ ـ التحرج من الوقوع في الإثم، الذي دفع التطرف فيه أئمة كباراً، كالطبري والسيوطي، لتضمين كتبهم كل ما وصل إليهم دون غربلة ونخل، تاركين مسؤولية ذلك على القارئ.

٤ ـ نظرة القدسية والعصمة التي يسبغها البعض على التراث بأجمعه، وعلى أهل التراث بأجمعهم، إلى حد وجد ابن عبد البر نفسه معه في طريق مسدود، وهو ينظر في آيات الوضوء والتيمم، ويحاول الوصول إلى حل منطقي لترتيب نزولها لايتعارض في الوقت نفسه مع كل ما قيل قبله، فقال عبارته المشهورة: وهذا هو الداء الذي لم أجد له دواء.

كل هذا مجتمعاً، ساهم بدرجة أو بأخرى، في صياغة نظرة الفقهاء بعد العصر النبوي إلى المرأة عموماً، وإلى لباسها وحجابها وخمارها خصوصاً.

نبدأ بالإمام الطبري، وبقصة الخطيئة الأولى كما وردت في تفسيره وفي تاريخه، يقول: حدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق بن همام فقال، أخبرنا عمر بن عبد الرحمن قال، سمعت وهب بن منبه يقول(٩): لما أسكن الله تعالى آدم وزوجته الجنة، ونهاه عن الشجرة، وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم، وهي الثمرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فلما أراد إبليس أن يستزلهما دخل في جوف الحية، وكان للحية أربع قوائم، كأنها بختية، من أحسن دابة خلقها الله تعالى، فلما دخلت الحية الجنة خرج من جوفها إبليس، فأخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فجاء بها إلى حواء فقال: أنظري إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها، وأطيب طعمها، وأحسن لونها، فأخذت حواء فأكلت منها، ثم ذهبت بها إلى آدم فقالت: أنظر إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها، وأطيب طعمها، وأحسن لونها، فأكل منها آدم، فبدت لهما سوآتهما، فدخل آدم في جوف الشجرة، فناداه ربه: ياآدم أين أنت؟ قال: أنا هنا يارب. قال: ألا تخرج؟ قال: أستحي منك يارب. قال: ملعونة الأرض التي خلقت منها لعنة حتى يتحول ثمرها شوكاً. قال: ولم يكن في الجنة ولا في الأرض شجرة كانت أفضل من الطلح والسدر. ثم قال: يا حواء، أنت التي غررت عبدي، فإنك لاتحملين حملاً إلا حملته كرهاً، فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مراراً. وقال

للحية: أنت التي دخل الملعون في بطنك حتى غرَّ عبدي، ملعونة أنت لعنة حتى تتحول قوائمك في بطنك، ولا يكن لك رزق إلا التراب، أنت عدوة بني آدم وهم أعداؤك، حيث لقيت أحداً منهم أخذت بعقبه، وحيث لقيك شدخ رأسك.

قيل لوهب: ما كانت الملائكة تأكل. قال: يفعل الله ما يشاء[١٠].

ثم يسوق الطبري في تفسيره وتاريخه قصة أخرى للخطيئة الأولى يبدو فيها واضحاً الجانب الجنسي فيقول: حدثني يونس بن عبد الأعلى قال، أخبرنا عبد الله بن وهب قال، قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: وسوس الشيطان إلى حواء في الشجرة حتى أتى بها إليها، ثم حسَّنها في عين آدم، قال: فدعاها آدم لحاجته قالت: لا، إلا أن تأتي هاهنا، فلما أتى قالت: لا، إلا أن تأكل من هذه الشجرة. قال: فأكلا منها فبدت لهما سوآتهما. قال: وذهب آدم هارباً في الجنة، فناداه ربه: ياآدم أمنِّي تفر؟ قال: لا يارب ولكن حياء منك. قال: ياآدم أنى أتيت؟ قال: من قبل حواء يارب. فقال الله عز وجل: فإن لها علي أن أدميها في كل شهر مرة كما أدمت هذه الشجرة. وأن أجعلها سفيهة وقد كنت خلقتها حليمة، وأن أجعلها تحمل كرهاً وتضع كرهاً، وقد كنت جعلتها تحمل يسراً وتضع يسراً. قال ابن زيد: ولولا البلية التي أصابت حواء لكان نساء أهل الدنيا لايحضن، ولكنَّ حليمات، ولكنَّ يحملن يسراً ويضعن يسراً[١١].

ثم يسوق بعدها قصة ثالثة فيها ما ليس في سابقتيها، يقول: حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة بن الفضل الأبرش، عن محمد بن إسحق[١٢]، عن يزيد بن عبد الله بن قُسَيِّط، عن سعيد بن المسيب قال: سمعته يحلف بالله ما يستثني[١٣]: ما أكل آدم من الشجرة وهو يعقل، ولكن حواء سقته الخمر حتى إذا سكر قادته إليها فأكل منها. فلما واقع آدم وحواء الخطيئة، أخرجهما الله تعالى من الجنة وسلبهما ما كانا فيه من النعمة والكرامة، وأهبطهما وعدوهما إبليس والحية إلى الأرض.

والمتأمل في القصص الثلاث التي تعكس نظرة المفسرين إلى المرأة وموقف الفقهاء منها، يجد أنها تكاد تكون صورة طبق الأصل عن الرواية التوراتية التي أوردناها آنفاً. لا بل يجد فيها ما لم يرد في بال واضع الرواية التوراتية. ويجد فيها من الركاكة والتناقض المضحك ما يدفع الإنسان العادي إلى رفضها وإنكارها، فما بالك بإمام كالطبري. لكنه التحرج من الإثم وتقديس التراث والسلف.

فممارسة الجنس في الجنة كانت شائعة بين آدم وزوجه، حسب القصة الثانية، وهو

ما تنكره القصة الثالثة حين تعتبر الخروج من الجنة جزاء على الخطيئة الأولى، وعقوبة على ممارسة الجنس في مكان مقدس، مما يذكرنا بأسطورة أساف ونائلة وتحولهما إلى تمثالين، عقوبة لهما على ممارسة الجنس في البيت الحرام.

والسّكر وتعاطي شرب الخمر كان معروفاً في الجنة، حسب القصة الثانية، التي لاندري إن صدق رواتها، كيف جازت على رجل مثل سعيد بن المسيب(١٤).

والحمل والإنجاب كان شائعاً في الجنة، حسب القصة الثانية، فقد جعلها الله بالأصل تحمل يسراً دون حيض، إلا أنه سبحانه جعلها تدمى مرة في الشهر عقوبة على إدمائها الشجرة، وجعلها تحمل كرهاً وتضع كرهاً.

والملائكة كانت تأكل في الجنة من ثمر الشجرة المحرمة لتبقى خالدة، حسب القصة الأولى، رغم ما ورد في التنزيل الحكيم صراحة من أنهم لايأكلون.

لكننا لانستطيع إنكار أن الإمام الطبري كان في نفسه شيء، لكنه لسبب أو لآخر لايستطيع البوح به، بدليل السطر الأخير من القصة: «قيل لوهب: ماكانت الملائكة تأكل! فقال: يفعل الله مايشاء». واللبيب من الإشارة يفهم.

لقد أباح المفسرون والفقهاء لأنفسهم الرواية عن بني إسرائيل تحت غطاء حديث نسبوه للنبي يقول: «حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج» (البخاري ٣٢٠٢). فأخذت الإسرائيليات طريقها إلى كتب التفسير، وأخذها الخلف عن السلف بتأثير التحرج من الإثم وتقديس التراث وأهله كما أوضحنا آنفاً. ولكن، كيف يصح مثل هذا الحديث، إلى جانب عشرات الأحاديث الأخرى التي تنهى عن سؤالهم والأخذ عنهم؟

- روى أحمد عن جابر أن عمر بن الخطاب أتى النبي بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه على النبي فغضب وقال: أمهوّكون فيها ياابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لو أن موسى حي ما وسعه إلا أن يتبعني. وفي رواية أخرى: فغضب وقال: لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لاتسألوا أهل الكتاب عن شيء، فيخبروكم بحق فتكذّبوه، أو بباطل فتصدقوه.
- روى البخاري عن أبي هريرة: لاتصدقوا أهل الكتاب ولاتكذبوهم، وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد، ونحن له مسلمون. (البخاري ٤١٢٥).
- روى البخاري من حديث الزهري عن ابن عباس أنه قال: كيف تسألون أهل الكتاب،

وكتابكم الذي أنزل الله على رسوله أحدث الكتب تقرؤونه محضاً لم يشب، وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه، وكتبوا بأيديهم كتاباً قالوا هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم. لا والله ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل إليكم. (البخاري ٦٨١٥).

- روى ابن جرير عن عبد الله بن مسعود أنه قال: لاتسألوا أهل الكتاب عن شيء، فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، أما أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل. (مسند أحمد ١٤١٠٤).

فإذا كان هذا حال المفسرين لكتاب الله، في نظرتهم إلى المرأة، حين يرون أنه تعالى طرد آدم وحواء من الجنة لأمر ارتكبته حواء، وأنها كانت المسؤولة الأولى عمداً مع الإصرار عن الخطيئة الأولى، وأنه سبحانه أخذ جميع بنات حواء بجريرة أمهن خلافاً لقوله في التنزيل الحكيم **﴿ولاتزر وازرة وزر أخرى﴾**، وأنه عاقبها فجعلها تحيض مرة في الشهر ولم تكن قبل ذلك كذلك.

نقول إذا كان هذا ما فهمه المفسرون من كتاب الله، فما هو حال المحدثين وموقفهم من المرأة، وكيف نظروا إليها؟

- روى الترمذي وأحمد وأبو داوود عن النبي أنه قال: «لو كنت آمر أحداً أن يسجد لأحد لأمرت الزوجة أن تسجد لزوجها» (الترمذي ١٠٧٩). وهذا حديث لايتفق مع قوله تعالى: **﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾** الروم ٢١.
- روى ابن الأحوص عن النبي أنه قال: «النساء عورة فاحبسوهن في البيوت»، وهذا لايتفق مع حديث النبي الآخر «استوصوا بالنساء خيراً» (البخاري ٤٧٨٧)، إلا إذا كان الخير عند النبي هو السجن.. حاشاه.
- جاء في صحيح البخاري أن النبي خرج في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمر على نساء فقال: «يامعشر النساء تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار، قلن وبم يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، فما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن وما نقصان ديننا وعقلنا؟ قال: أليس شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم، فذلك من نقصان دينها».

- روي عن أبي هريرة عن النبي أنه قال: «ثلاثة تقطع صلاة الرجل، المرأة والحمار والكلب الأسود» (مسلم ٧٩٠)، وكان هذا الحديث مدار حوار طريف بين السيدة عائشة (رض) وأبي هريرة، فارجع إليه في مظانه.
- أورد الإمام الغزالي الملقب بحجة الإسلام في كتابه إحياء علوم الدين حديثاً أخرجه الطبراني، يقول فيه النبي: «للمرأة ستران الزوج والقبر».
- وأورد حديثاً آخر أخرجه الحافظ أبو بكر يقول فيه النبي: «للمرأة عشر عورات، إذا تزوجت ستر الزوج واحدة، فإذا ماتت ستر القبر العورات العشر».
- وروى ابن مسعود أن النبي قال: «المرأة عورة، إذا خرجت استشرفها الشيطان، وهي أقرب ما تكون من الله ما كانت في بيتها» (الترمذي ١٠٩٣).
- وروى أبو الأعلى المودودي: استأخرن فليس لكنّ أن تحققن الطريق (أي تركبن وسطها) عليكن بحافات الطريق. والطريف أن بعض الفقهاء رأى أنه لا يجوز للمرأة أن تلتصق بالجدار لأنه مذكر.
- وروي عن ابن عمر أن امرأة سألت النبي فقالت: ماحق الزوج على الزوجة؟ فقال: لا تتصدق من بيته بشيء إلا بإذنه، ولا تصوم يوماً إلا بإذنه، فإن فعلت لعنتها ملائكة الله وملائكة الرحمة وملائكة الغضب.
- وروى السيوطي عن النبي أنه قال: ليس للنساء سلام ولا عليهن سلام (ويقصد بالسلام أي التحية).
- وروي عن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال: المرأة شر كلها، وشر ما فيها أنه لابد منها.

هذه أمثلة نسوقها كنماذج، نلقي بعض الضوء على نظرة الفقهاء إلى المرأة عموماً، ولو شئنا لأوردنا منها المئات التي تطفح بها كتب الحديث والفقه. ولو شئنا لأوردنا أمام كل منها من الآيات والأحاديث ما يكفل إنكاره وردّه. لكننا نكتفي بالإشارة إلى آيتين من آيات التنزيل الحكيم، من أصل عشرات الآيات التي تكرم المرأة وتساويها بالرجل:

- **﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾** الحجرات ١٣. ونفهم أن الذكر والأنثى عند الله سواء، وأن معيار التكريم عند الله هو العمل الصالح، وليس عنده أي معيار آخر.

- ﴿**ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط**﴾ التحريم ١٠.
- ﴿**وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون..**﴾ التحريم ١١.

ونفهم أن المسألة عند الله ليست مسألة ذكورة أو أنوثة، ولا مسألة حيض يمنع من الصلاة والصوم فينقص الدين، فالدين أكبر من مجرد الصلاة والصوم، والله تعالى أكبر وأعقل من أن يجعل من الحيض الذي أبدعه هو في المرأة لغايات حفظ النوع سبباً لتحقيرها ونقصان دينها، ونفهم أنه تعالى يشير في إلماحة رائعة إلى قدر المرأة عنده حين يضربها مثلاً للذين آمنوا من ذكور وإناث، ومثلاً للذين كفروا من ذكور وإناث. لكن أكثر الناس لايعلمون.

ونقف أخيراً أمام قول النبي: «استوصوا بالنساء خيراً» (البخاري ٤٧٨٧)، وأمام قوله (ص): رفقاً بالقوارير. ونتساءل: هل لاحظ النبي (ص) أن البعض لايرفق بالمرأة ولا يستوصي بها خيراً حتى قال ما قال؟ والجواب: نعم بالتأكيد. وكيف لا.، ونحن نقرأ أن إمام التابعين سعيد بن المسيب قال لصهره في أول لقاء بينهما: إن رابك منها أمر فعليك بالعصا!!.

نبذة تاريخية:

أخذ العرب الحجاب عن الفرس الزرادشتيين، الذين كانت المرأة عندهم كائناً غير طاهر، عليها أن تربط فمها وأنفها بعصابة كيلا تدنس بأنفاسها النار المقدسة. وقلد العرب البيزنطيين في عزل المرأة وانزوائها بالمنـزل، الذين أخذوا ذلك عن الإغريق، حيث كان المنـزل نصفين مستقلين، أحدهما للرجال والآخر للنساء، وتعزز هذا التقليد كلياً أيام الوليد الثاني في العهد الأموي، الذي كان أول من أحدث ركن الحريم في المنزل العربي[١٥].

وكان العرب قبل وإبان البعثة المحمدية يتألفون من طبقتين، طبقة الأحرار وطبقة العبيد. فقد كان الرق نظاماً معمولاً به عند العرب قبل وبعد البعثة المحمدية. وكان للرق والعبيد مصدران، أسواق النخاسة والغزو. ولم تخرج الغزوات في العصر النبوي عن كونها مصدراً من مصادر الرق، فالإمام الواحدي في أسباب النزول، يربط نزول قوله تعالى: ﴿**والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم..**﴾ النساء ٢٤. بغزوة أوطاس فيقول عن أبي سعيد الخدري: أصبنا سبايا يوم أوطاس

نعرف أنسابهن وأزواجهن فكرهنا أن نقع عليهن فسألنا النبي (ص) فنزلت الآية فاستحللناهن[١٦]. والإمام الرازي في تفسيره الكبير يرى للإحصان أربعة وجوه أحدها الحرية. فالمحصنة هي الحرة. ولما سقطت هذه الصفة عن المرأة المسبية في الغزو، فقد أصبحت من ملك اليمين فحلّ وطؤها. ويستشهد بقوله تعالى ﴿**ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات**﴾ أي الحرائر[١٧].

كان لابد من هذه التوطئة، لما بين الحرَّة والأَمَة من فرق في اللباس والحجاب، وتأكيداً لما قلناه وقاله كثيرون من أن اللباس والحجاب عند المرأة ليس تكليفاً شرعياً بقدر ما هو سلوك تقتضيه الحياة الاجتماعية والبيئة، يتغير بتغيرها. ومن هنا فقد فرّق العرب، قبل البعثة المحمدية وأثناءها وبعدها، بين لباس الحرة ولباس الأمة. فلباس الحرة العربية هو لباس السيدة خديجة (رض)، التي تزوجها النبي قبل البعثة. غطاء للرأس يقي من الحر ويجمع الشعر أن يتبعثر، وثوب طويل يستر القسم الأسفل من الجسد، لعدم جود ألبسة داخلية وقتها، وفضفاض يسمح لها بحرية الحركة في أعمالها وتحركاتها داخل البيت وخارجه، ولم يكن في الثوب فتحات أو جيوب إلا فتحة في الصدر، تبدو منها نهود المرأة حين تنحني إلى الأمام، وهو الجيب الذي ضربت عليه المرأة المؤمنة خمارها حين نزلت آية النور ٣١. ولم يكن لباس الرجل يختلف من هذه الزاوية البيئية الاجتماعية عن لباس المرأة، فقد كان يغطي رأسه من الحر، ويلبس ثوباً طويلاً كيلا تظهر عورته حين يقعد لعدم وجود ألبسة داخلية وقتها. بالإضافة إلى لحية كان يطلقها الرجل، حتى لا يعاب بين قومه. وتروي لنا السيرة أن النبي كان يلبس كما يلبس الناس من حوله، حتى أن الرجل يدخل المسجد فيسأل القاعدين: أيكم محمد؟.

أما لباس الأمَة، التي اعتبروها تاريخياً ملك يمين، فقد كان أمراً آخر مختلفاً تماماً عما ذكرنا. وهذا بديهي طبيعي من جانبين. الأول أن الأمَة تعمل عند أسيادها على الطعام والشراب وكافة الأعمال المنزلية إضافة إلى جلب اللوازم والحاجيات من السوق. والثاني اختلاف المكانة الاجتماعية بين الحرائر والإماء، الأمر الذي اقتضى وجود فارق في اللباس للتمييز بينهن. هذا الفارق الذي تعمق أكثر واتضحت ضرورته بعد الفتوحات الكبرى، في ضوء كثرة عدد الإماء والعبيد، حتى صار امتلاكهم والإكثار منهم موضع تفاخر ومباهاة. وكان لابد لهذا من أن يحظى باهتمام الفقهاء. ومن هنا فنحن نجد في كتب الفقه أبواباً كثيرة تضع أحكاماً للحرّة والحر، وأخرى للأمَة والعبد، في مجال النكاح والطلاق وقذف المحصنات والزنا وغيرها. فللعبد في

موطأ مالك أن يتزوج بامرأتين أما الحر فبأربع. ويقع الطلاق من العبد بتطليقتين ومن الحر بثلاث، وعدة الطلاق للأمَة شهر ونصف، وعدة الترمل بعد وفاة الزوج شهران وخمسة أيام. وحد العبد والأمة في الزنا خمسون جلدة[١٨]، وحدهما في قذف المحصنات أربعون، وليس على قذف الأمة حد. ولا يجوز للعبد إذا طلق زوجته أن يرتجعها إلا بعد أن يطأها رجل آخر[١٩].

أما في مسألة الحجاب فقد كان التفريق واضحاً على الصعيد التطبيقي الفقهي بين الحرّة والأمَة. يقول الدكتور نجمان ياسين[٢٠]: «أما الحجاب الذي ضرب على المرأة، والذي كان يعني إدناء الجلباب وفقاً لقوله تعالى:

﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ الأحزاب ٥٩.

فالقصد منه ألا «يتشبهن بالإماء في لباسهن إذا خرجن من بيوتهن لحاجتهن، فيكشفن عن شعورهن ووجوههن، ولكن يدنين عليهن من جلابيبهن، لئلا يعرض لهن فاسق بأذى إذا علم أنهن حرائر». فقد كانت الحرة تلبس لباس الأمة ذاته، فأمر الله نساء المؤمنين بإدناء جلابيبهن عليهن، وإدناء الجلباب أن تتقنع وتشد على جبينها. وهذا يعني أن الجلباب اتخذ كإجراء وتدبير لمعالجة حالة استثنائية دخلت على مجتمع المدينة. وأن الرسول (ص) قد خشي ألا يميز الفسّاق من الشباب بين الأمَة التي يستلزم وضعها باعتبارها مملوكة أن تظهر مكشوفة، وأن تظهر محاسنها بأنواع الزينة للترغيب في شرائها وبين الحرة، فيتبعها الغواة وقد يصيبها منهم مكروه. والحق أن المفسرين قد وضعوا اليد على سبب إدناء الجلابيب، ووجدوا علاقة بين الجلباب والوضع الاجتماعي الأخلاقي في المدينة». أهـ.

كذلك نرى أن الخليفة عمر بن الخطاب قد أخذ إجراءات احترازية للحيلولة دون الخلط بين الحرائر والإماء، فلم يكن يسمح للجواري بالخروج في هيئة الحرائر[٢١]. ولقد سار الخليفة عمر بن عبد العزيز على المنهج ذاته فدعا إلى «أن لاتلبس الأمة خماراً ولا يتشبهن بالحرائر»[٢٢].

أما بالنسبة للفقه، فقد أجاز الفقهاء للأمَة لباساً معيناً، نجده عند عبد الرحمن الجزيري[٢٣]، تحت عنوان لباس الأمَة في الصلاة يقول: شرط الصلاة الثاني هو ستر العورة، ويختلف حد العورة بالنسبة للرجل والحرة والأمة، فحد العورة للرجل عند

المالكية من السرة إلى الركبة، والركبة ذاتها عندهم عورة أما السرة فخلاف ذلك، والأمَة كالرجل، وتزيد عنه أن بطنها كله وظهرها عورة، وعورة المرأة الحرة هو جميع بدنها حتى شعرها النازل على أذنيها لقوله (ص): المرأة عورة ويستثنى من ذلك باطن الكفين وظاهر القدمين. وقال الشافعية مثل ذلك مع بعض الاختلافات الطفيفة، أما عند الحنابلة فالعورة كما قال الشافعية، إلا أنهم استثنوا من الحرّة الوجه فقط، وكل ما عداه عورة عندهم.

وتنقسم العورة إلى مغلظة ومخففة، فالمغلظة للرجل هي القبل والخصيتان وحلقة الدبر، والمخففة ما عدا ذلك. أما المغلظة للأمة فهي كالرجل بزيادة الإليتين، والمخففة للأمة كالمخففة للرجل. وأما الحرة فالمغلظة جميع بدنها ما عدا الأطراف والصدر.

هذا كله في الصلاة، فما هو الحكم خارج الصلاة؟ نعود إلى كتاب الفقه على المذاهب الأربعة فنراه يقول: يجب على المكلف ستر عورته خارج الصلاة عن نفسه وعن غيره، ممن لايحل لهم النظر إلى عورته إلا لضرورة كالتداوي. حد العورة للمرأة الحرة خارج الصلاة هو ما بين السرة والركبة، إذا كانت في خلوة، أو في حضرة محارمها، أو في حضرة نساء مسلمات. أما إذا كانت بحضرة رجل أجنبي أو امرأة غير مسلمة فعورتها جميع بدنها عدا الوجه والكفين. أما عورة الرجل خارج الصلاة فهي ما بين سرته وركبته ويحل النظر إلى ما عدا ذلك من بدنه مطلقاً عند أمن الفتنة. أهـ.

وإذا القينا نظرة على كتاب (الفقه الإسلامي وأدلته) للدكتور وهبة الزحيلي في باب حد العورة نجده يذكر أن الأئمة اتفقوا على أن عورة الأمة هي عورة الرجل نفسها، وان اختلفوا قليلاً في دخول السرة أو عدمه، ويبين أن العورة للرجل عند المالكية هي المغلظة فقط وهي السوأتان، وعورة الأمة السوأتان مع الإليتين وعورة المرأة الحرة المغلظة جميع البدن ماعدا الصدر والأطراف من رأس ويدين ورجلين وماقابل الصدر من الظهر كالصدر.

ويوضح لنا مذهب الشافعية في أن السرة والركبة ليستا من العورة على الصحيح لحديث أنس «أن النبي (ص) يوم خيبر حسر الإزار عن فخذه حتى إني لأنظر إلى بياض فخذه»[٢٤].

ويلحق الشافعية عورة الأمة بالرجل بجامع أن رأس كل منهما ليس بعورة ولأن الرأس والذراع مما تدعو الحاجة إلى كشفه.

كما يشير الدكتور الزحيلي في مذهب الحنفية أنهم اعتبروا عورة الأمة كعورة الرجل لأنـها تخرج لحاجة مولاها في ثياب مهنتها عادة، فاعتبرت كالمحارم في حق الأجانب عنهن دفعاً للحرج. وعند الحنابلة فليست سرة الرجل وركبته من عورته[٢٥].

وفي فقه الشيعة فإن عورة الأمة كعورة الرجل. فقد أورد الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) في تفسيره (التبيان): «قيل: العورة من النساء ماعدا الوجه والكفين والقدمين، وقيل العورة من الرجُل العانة إلى مستغلظ الفخذ من أعلى الركبة وهو العورة من الإماء»[٢٦].

فإذا كان لباس الأمة في الصلاة كما ذكرنا، فلك أن تتصور لباسها في أسواق النخاسة، وهي تعرض للبيع في أسواق المدينة ودمشق وبغداد والقاهرة، وهذا الأمر الذي بلغ ذروته في العصر العباسي ثم المملوكي فالعثماني. حيث كان الرجال يخافون على حرائر النساء من الاختلاط، فعمدوا إلى منعهن من مغادرة البيوت، وإلى إجبارهن على تغطية وجوههن بسبب التسيب الجنسي، ونرى فيه سبباً تاريخياً اقتضاه الواقع الاجتماعي. حين كانت الإماء تسير في الطرقات وتقف في الصلاة عارية الثديين والإبطين حاسرة الرأس، لاتستر سوى جيوبها السفلية ما بين الركبة والسرة.

وذهب الرق، وانتهى عهد العبودية، وطوى التاريخ لباس الأمة، وبقي لباس الحرة على أنه لباس الإسلام الشرعي، بينما هو لباس اجتماعي بحت لاعلاقة له بالإسلام أو بالإيمان لامن قريب ولا من بعيد.

يقول ابن تيمية: «الحجاب مختص بالحرائر دون الإماء، كما كانت سنة المؤمنين في زمن النبي (ص) وخلفائه، أن الحرة تحتجب والأمة تبرز. وكان عمر إذا رأى مختمرة ضربها وقال: أتتشبهين بالحرائر أي لكاع»[٢٧]. ويقول: وقد كانت الإماء في عهد الصحابة يمشين في الطرقات متكشفات الرؤوس ويخدمن الرجال مع سلامة القلوب[٢٨].

يقول ناصر الدين الألباني في كتابه «حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة»: كان من شروط المسلمين الأولين على أهل الذمة أن تكشف نساؤهم عن سوقهن وأرجلهن كي لايتشبهن بالمسلمات[٢٩].

هذا يظهر لنا بشكل قاطع أن أطروحة الحجاب التي تقوم على فتنة المرأة للرجل ليس لها أساس شرعي أو ديني، ولاتتفق حتى مع المنطق. إذ كيف نأمر بتحجيب

الحرائر ونسمح بسفور الإماء، ويتفق هذا مع مفهوم أن المرأة فتنة للرجل وأنها كلها عورة وأنها كلها شر، والأمة أصلاً امرأة؟ وكيف نفهم أن الحرة القبيحة يجب أن تتحجب، ولابأس بسفور الأمة ولو كانت شقراء حوراء في الثامنة عشرة من العمر؟ إلا إذا فهمنا أن مفهوم «المرأة فتنة الرجل» جاء من التفسير التوراتي لقصة الخطيئة الأولى كما فصلنا في موضعه.

لقد تم تغليب الروح الذكورية في علاقة الفقه الإسلامي التاريخي الإنساني بالمرأة وفي نظرته إليها، حتى تحولت العادات العربية المتعلقة بها إلى دين، وأصبحنا نرى مصطلحات تقوم عليها حياة العرب الاجتماعية والأخلاقية حتى يومنا هذا. هذه المصطلحات هي: الشرف/ العِرض/ النخوة/ المروءة/ الشهامة. وهي مصطلحات لانجدها أبداً في التنزيل الحكيم، لأنها مفاهيم محلية، زمانية ومكانية.

فالرجل عند العرب له عِرض، أما المرأة فليس لها عرض، وشرف الرجل العربي محصور بالمرأة أماً وأختاً وزوجةً وبنتاً، أما المرأة إن ارتكبت فاحشة أو ظلمت نفسها، فقد طعنت بشرف أبيها أو أخيها أو زوجها أو حتى ابن عمها، وكأنما لا شرف لها خاص بها، وإذا ارتكب الرجل الفاحشة فلا يطعن بشرف أخته أو زوجته.

والرجل العربي إن رأى أخته أو ابنته العاقلة الراشدة مع شخص غريب (زميل دراسة/ زميل عمل/ جار)، ولم يبادرها ويبادره بالضرب والشتم، إن لم نقل بالمسدس والسكين، فهو فاقد في نظر مجتمعه للنخوة والمروءة والشرف. ولو أخذنا هذه المصطلحات بمفهومها العربي، وحاولنا تطبيقها أو بحثنا لها عن مقابل عند الصيني والياباني والألماني، فلن نجد لها أثراً، ولتعرضنا للضحك والسخرية. وبما أن الرسالة المحمدية رسالة إنسانية عالمية، فنحن لانجد أثراً لهذه المصطلحات في التنزيل الحكيم.

ومع ذلك أصبحت هذه المفاهيم في التعامل مع المرأة عندنا أقوى من الدين، وغدت أقوى أثراً في المجتمعات العربية من التنزيل الحكيم نفسه. ورغم أنها مفاهيم بدوية بدائية، يستطيع الباحث أن يردها إلى الأصول التي جاءت منها كما رأينا، إلا أنها مسيطرة على حياتنا نحن العرب بالذات، مؤمنين ونصارى، من أبسط البيوت إلى أرقى الصالونات. ولا تغرنّك الشعارات التي يرفعها البعض هنا وهناك من تقدمية وعلمانية، فما إن تصل كلها إلى المرأة حتى تعود قبلية بدوية شأنها شأن غيرها.

ثمة في القانون جريمة قتل اسمها «جريمة الشرف»، يختلف الحكم على فاعلها إن

كان رجلاً، عنه إن كان امرأة. بينما نجد أن الرجل والمرأة في كتاب الله سبحانه سيان، متساويان في الحقوق والواجبات والعقوبات. ونفهم أن الله ورسوله بريئان من كل تخريجة تنسب إليهما في الحكم على أمثال هذه الجرائم(٣٠).

الرجل في اليابان يرى شرفه في العمل وإتقان العمل، والرجل في ألمانيا يرى شرفه في صدق القول والوفاء بالالتزامات، والرجل في فرنسا وبلجيكا يرى شرفه في الالتزام بما يرسم له من قوانين من قبل البرلمان. وهذا كله موجود وواضح في كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة عندنا، لكننا وضعناه مع الأسف في الدرجة العشرين من سلّم اهتماماتنا وأولوياتنا. يقول النبي (ص): إن الله يحب العبد إذا عمل عملاً أن يتقنه. وأنت لاتجد في طول البلاد الإسلامية وعرضها من يشير إلى هذه الحديث ويجعله موضع دراسته في خطبة الجمعة، فالكل غارقٌ في الصلاة والصيام ولباس المرأة وحجابها، إلا من رحم ربي، وقليل ماهم. وعند العرب والمسلمين من لايتقن عمله لايفقد شرفه. والغش في المواصفات عند العرب والمسلمين حالياً لايجلب العار كالعِرض ولايظهر الغشاش فاقداً للمروءة والنخوة، ولاتعتبر هذه الصفات من عدم إتقان المهنة والغش سبباً كافياً لأن ترفض عروضٌ خطيبها هي أو أهلها.

بعد هذا كله، وبعد أن تبين لنا من هذه المقدمة أن لباس المرأة ومفهوم الحجاب الشرعي أمر تاريخي بحث غير محسوم، ولا يخلو من الالتباس والتدليس، ننتقل لإعادة قراءة آيات الزينة، وماذا يظهر منها وماذا يخفى بالنسبة للمرأة والرجل على حد سواء، لاسيما بعد أن اتضح أمامنا أن الحجاب جاء في كتاب الله خاصاً بنساء النبي بمعناه المكاني في ضوء قوله تعالى ﴿**وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب**﴾، وأننا لا علاقة لنا به لخصوصيته حصراً بنساء النبي.

جاء لباس الرجل والمرأة في آيتين حدوديتين من سورة النور، فقال تعالى بالنسبة للرجل:

- ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ**﴾ النور ٣٠.

وقال بالنسبة للمرأة:

- ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا**

لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ..﴾ النور ٣١.

لنشرح هذه الآيات فقرة فقرة:

لقد جاء أمر مشترك للمؤمن والمؤمنة على حد سواء بشيئين أولهما الغض من البصر. هنا نلاحظ قوله تعالى ﴿**يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾ فجاء هنا حرف الجر «من» للتبعيض أي جزء من كل، فأمرنا الله الغض من البصر لاغض البصر، ثم أنه لم يضع المفعول به بالنسبة للرجل والمرأة على حد سواء، أي لم يقل لنا أن نغض من أبصارنا عن ماذا؟ فتركت مفتوحة حسب الأعراف «حسب الزمان والمكان» ومفتوحة للمؤمن والمؤمنة على حد سواء. ثم أنه استعمل فعل «غض» في اللسان العربي للدلالة على لطف الفعل، لا على فظاظة الفعل. فالغضاضة فيها لطف وطراوه فنقول. غصن غض أي لين غير يابس، وهنا نضرب المثال التالي:

إذا كان رجل يغير ملابسه وهو في وضع لايحب أن يراه فيه أحد حتى ولو كان رجلاً، ووقف حوله مجموعة من الرجال تنظر إليه فإنها ستسبب له الحرج، وكذلك المرأة إذا كانت في وضع لاتحب أن يراها فيه أحد حتى من النسوة فإنها ستشعر بالحرج إذا نظر إليها أحد، وهذا هو ما أراده الله منا رجالاً ونساء، أن لاينظر بعضنا إلى بعض في مواقف لانحب أن يُنظر إلينا فيها، وهذا ما نسميه اليوم بالسلوك الاجتماعي المهذب، أي أننا يجب أن نأخذ موقف التجاهل في مثل هذه المواضع وهذا هو فعل «غض». أما مفهوم غض البصر بمعنى أن لاينظر الرجال إلى النساء، ولا تنظر النساء إلى الرجال أثناء العمل والبيع والشراء فهذا ليس عندنا بشيء.

ثاني هذين الشيئين هو حفظ الفرج، الذي ورد في كتاب الله وجوب حفظه في حالتين. الحالة الأولى حفظه من الزنى ومن كل العلاقات الجنسية غير المشروعة وذلك في قوله تعالى: ﴿**والذين هم لفروجهم حافظون...**﴾ المؤمنون ٥،٦،٧. والقرينة التي دلتنا على أن الحفظ المطلوب هنا هو الحفظ من الزنى، تظهر في قوله تعالى ﴿**إلا على أزواجهم**﴾، ولقد أوضحنا في مواضع أخرى من هذا الكتاب أن الزوج خارج وظيفة الجنس يصبح بعلاً ولايبقى زوجاً. أما الحالة الثانية فهي حفظه من البصر، وهي المقصودة في آية النور بقوله تعالى ﴿**قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم**﴾ وقوله ﴿**وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن**﴾.

والبصر وظيفة العين، وهو غير النظر والرؤية، التي قد تحصل في الدماغ دون إبصار. ولذا نفهم أن حفظ الفرج عند الذكور هو الحد الأدنى من اللباس، أي ما نطلق عليه اليوم اسم (مايوه سباحة)، يكفي لستر الفرج والإليتين وهو ما يطلق عليه الفقهاء العورة المغلظة بالنسبة للرجل. ثم يختم تعالى الآية بقوله: ﴿**إن الله خبير بما يصنعون**﴾ النور ٣٠. وكما هو معروف فإن الصنع هو نتاج العمل ﴿**ويصنع الفلك**﴾ هود ٣٨. أو نتاج تربية ﴿**ولتصنع على عيني**﴾ طه ٣٩ فهنا وضع الأسلوب التربوي الذي هو الأسلوب الأساسي في صناعة المؤمن والمؤمنة القائم على السلوك المهذب وحفظ الفرج، وليس الأسلوب القمعي،وأن غض البصر وحفظ الفروج من الإبصار والفواحش هما نتاج تربية وليسا نتاج خوف وقمع.

الآن: ماهي الإضافات التي أضافها الكتاب بالنسبة للمرأة؟ هذه الإضافات تتعلق بالزينة والعورة حيث أن الآية(٣٠) من سورة النور هي آية الحد الأدنى للباس المرأة وهي من الفرائض.

زينة المرأة:

لنضع الآن تعريفاً للزينة: فزينة المرأة في الآية (٣١) تقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الزينة الظاهرة، والقسم الثاني: الزينة المخفية. ولكن ماهي زينة المرأة المقصودة هنا بحيث تنسجم مع الآية نفسها وتنسجم مع بقية الآيات الواردة في الكتاب وخاصة آيات المحارم الواردة في سورة النساء رقم ٢٢ ورقم ٢٣؟

فالزينة لها ثلاثة أنواع:

أ ـ زينة الأشياء: إن زينة الأشياء هي إضافة أشياء لشيء أو لمكان ما لتزيينه، مثال على ذلك الديكورات في الغرف والنجف والدهان والملابس وتسريحة الشعر للرجل والمرأة والحلي والمكياج للنساء. كل هذه أشياء تضاف للتزيين، وقد جاءت الزينة الشيئية في قوله تعالى: ﴿**والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة**﴾ النحل ٨. وقوله تعالى: ﴿**يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد**﴾ الأعراف ٣١.

ب ـ زينة المواقع أو الزينة المكانية: وهذا واضح في المدن، فالبلديات في المدن تبقي على ساحات خضراء تسمى حدائق. هذه الأماكن للزينة يقصدها الناس وهي

تنتسب إلى الزينة المكانية، أي أن تبقى أماكن على طبيعتها أو نضيف عليها أشياء طبيعية كالشجر والورد وهذا ما جاء في الآية ٣١ في سورة النور أي حتى تنسجم هذه الآية مع آيات المحارم في سورة النساء يجب أن تكون الزينة مكانية لا شيئية.

ت ـ الزينة المكانية والشيئية معاً جاءت في قوله تعالى: ﴿**قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق**﴾ الأعراف ٣٢. وقوله: ﴿**حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها**﴾ يونس ٣٤. أي أن التطور والتقدم العلمي سيملآن الأرض بالزينة المكانية والشيئية. فإذا كانت الزينة مكانية فجسد المرأة كله زينة والزينة هنا حتماً ليست المكياج والحلي وما شابه ذلك، وإنما هي جسد المرأة كله، هذا الجسد يقسم إلى قسمين:

- **قسم ظاهر بالخلق:** لذا قال: ﴿**ولايبدين زينتهن إلا ما ظهر منها**﴾ فهذا يعني أن هناك بالضرورة زينة مخفية في جسد المرأة. فالزينة الظاهرة هي ما ظهر من جسد المرأة بالخلق أي ما أظهره الله سبحانه وتعالى في خلقها كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين، ونحن نعلم أن الله سبحانه وتعالى خلق الرجل والمرأة عراة دون ملابس.

- **قسم غير ظاهر بالخلق:** أي أخفاه الله في بنية المرأة وتصميمها. هذا القسم المخفي هو الجيوب. والجيب جاء من «جَيَبَ» كقولنا جبت القميص أي قورت جيبه وجيبته أي جعلت له جيباً، والجيب كما نعلم هو فتحة لها طبقتان لاطبقة واحدة، لأن الأساس في «جيب» هو فعل «جوب» في اللسان العربي له أصل واحد وهو الخرق في الشيء ومراجعة الكلام «السؤال والجواب» فالجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها لذا قال: ﴿**وليضربن بخمرهن على جيوبهن**﴾ والخمار جاءت من «خمر»، وهو الغطاء، والخمر سميت خمراً لأنها تغطي العقل وليس الخمار هو خمار الرأس فقط، وإنما هو أيُّ غطاء للرأس وغير الرأس، لذا أمر الله سبحانه وتعالى المؤمنات بتغطية الجيوب التي هي الزينة المخفية خلقاً وسمح لهن بإبداء هذه الجيوب بقوله: ﴿**ولايبدين زينتهن**﴾. هذا الإبداء لايكون إلا لشيء

مخفي أصلاً كقوله تعالى ﴿**إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه**﴾ البقرة ٢٨٤، والإبداء لايكون إلا لعاقل كقوله: ﴿**فبدت لهما سوآتهما**﴾ طه ١٢١. قد يقول البعض: أليس الفم والأنف والعينان والأذنان من الجيوب؟ نقول: نعم ولكنها جيوب ظاهرة لأنها في الوجه، ورأس المرأة أو الرجل هو أظهر جزء منه وهو هوية الإنسان. ولقد ذكر تعالى بعض هذه الجيوب صراحة بقوله ﴿**ويحفظن فروجهن**﴾، وأوجب حفظها من الأبصار. ونفهم أن فرج المرأة وإليتيها من الجيوب التي لايجوز أن تقع عليها عين إلا عين الزوج وهو مايطلق عليه الفقهاء العورة المغلظة للأمة أمام الآخرين والعورة المغلظة لحرة أمام محارمها فقط. وهذا يفسر لنا سبب عدم ذكر الزوج في الآية بين قائمة من يجوز للمرأة أن تبدي زينتها أمامهم بل ذكر البعل، وهم:

- البعل ﴿**بعولتهن**﴾، الأب والجد ﴿**آبائهن**﴾، أبو البعل وجده ﴿**آباء بعولتهن**﴾، الابن ﴿**أبنائهن**﴾، أبناء البعل ﴿**أبناء بعولتهن**﴾، الأخ ﴿**إخوانهن**﴾، أبناء الأخ ﴿**بني إخوانهن**﴾، أبناء الأخت ﴿**بني أخواتهن**﴾.

هنا يظهر الفرق واضحاً بين البعل والزوج. إذ لو اعتبرنا الزوج بعلاً، والبعل زوجاً كما يعتبرهما القائلون بالترادف لحصل تناقض كبير بين الآيات، إذ كيف يجيز لها تعالى في آية النور أن تبدي زينتها أمامه، وقد أباح لها في آية المؤمنون ألا تحفظ فرجها من أبصاره؟ فالتناقض هنا لايرتفع إلا إذا اعتبرنا أن الزوج غير البعل، ولهذا نراه تعالى يسوي في مسألة إبداء الزينة بين البعل والابن والأخ وباقي المذكورين في الآية ممن لايجوز لهم إبصار فرجها (عورتها المغلظة).

قلنا إن الجيوب هي الفرج والإليتان (الدبر) ومابين الثديين وما تحتهما وما تحت الإبطين. أما الفرج وما بين الإليتين (الدبر) (العورة المغلظة)، فممنوع على غير الزوج أن تقع عينه عليهما، وأما الثديان فلم يختلف أحد في أن ما بينهما وماتحتهما من الجيوب. لابل ذهب كل المفسرين على الإطلاق إلى أنها هي الجيوب الوحيدة المقصودة في الآية. وجاء هذا الحصر من أن المرأة حين نزلت آية النور لم تفعل أكثر من أنها ضربت بخمارها على جيب صدرها لتستر ثدييها، لأن المرأة العربية كانت قبل الإسلام وفي العصر النبوي ترتدي ثوباً مفتوح الصدر فضفاضاً بسيطاً يتناسب مع بيئتها الصحراوية البدوية، لايكشف بطبيعته إلا عن

جيب الصدر، أما باقي الجيوب فمغطاة بالأصل. يبقى لدينا أخيراً جيب واحد هو ما تحت الإبطين.

لقد وردت الجيوب في ثلاثة مواضع من التنزيل الحكيم، أحدها في آية النور التي ندرسها الآن. أما الموضعان الآخران فهما:

- ﴿**أسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء واضمم إليك جناحك من الرهب..**﴾ القصص ٣٢.
- ﴿**وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء..**﴾ النمل ١٢.

فإذا جمعنا إلى هاتين الآيتين قوله تعالى:

- ﴿**واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء..**﴾ طه ٢٢.

وتأملنا القصد من الألفاظ الثلاثة (أسلك/ أدخل/ اضمم)، فهمنا أن المطلوب من موسى هو إدخال وتوصيل يده إلى ما تحت إبطه من خلال فتحة الصدر في قميصه. إذ لا مكان عند موسى غير الإبط يضم يده إليه تنفيذاً لأمر ربه. وانظر كيف أوضح تعالى ذلك بكلمة (جناح)، فالذراع من الإنسان بمثابة الجناح من الطائر، ونهايتها الكتف والإبط. وانظر كيف استعمل الضم في آية طه. لأن وضع اليد في أي مكان من الجناح غير الإبط لا يكون ضماً، ثم انظر كيف استعمل الإسلاك والتسليك في آية القصص، ليدل على المكان الذي تصل إليه اليد بعد سلوكها، وليس مجرد وضع اليد في الجيب فقط.

قد يقول قائل: هذا يعني أنه لا يجوز للمرأة المؤمنة أن تظهر عارية تماماً أمام المذكورين في آية النور ٣١. أقول نعم لا يجوز ذلك إلا عرضاً أو سهواً أو اضطراراً، فالزوج هو صاحب الحق الوحيد بأن يرى جيوبها السفلية (العورة المغلظة)، أما الجيوب العلوية (الصدر وتحت الإبطين) فيجوز لها إظهارها للمذكورين في الآية، فإن فعلت، فلا يسمى ذلك حراماً بل يعتبر عيباً.

محارم الزينة:

الآن إذا طرحنا البعل جانباً لأنه ليس من المحارم ولكنه كبعل من محارم إبصار الفرج، نجد أن المذكورين في باب الزينة من المحارم هم سبعة: (الأب، والد الزوج، الابن، ابن الزوج، الأخ، ابن الأخ، ابن الأخت). فإذا قارنا هؤلاء مع المحارم وجدنا أنهم نصف المحارم

الواردين في سورة النساء تماماً. أما المحارم على المرأة التي حرم عليها أن تتزوجهم ولكن يجوز لها أن تختلي معهم ولا يجوز لها إبداء كل زينتها المخفية (الجيوب العلوية) أمامهم فهم: العم، الخال، الابن من الرضاعة، الأخ من الرضاعة، زوج الأم، زوج البنت، زوج الأخت، فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن والذي يجبرنا أن نعيد النظر بمفهوم الزينة على أنها المكياج أو الحلي والتي يجب أن لاتظهرها المرأة ويجب أن تضرب عليها الخمار ومنها شعر الرأس، أنه إذا كان الأمر كذلك، فعلى المرأة المؤمنة أن تظهر أمام صهرها «زوج ابنتها» كما تظهر أمام الغريب تماماً لأنه محرم عليها حرمة أبدية، وغير مذكور في آية الزينة، أي لايجوز له الإطلاع على كل زينتها المخفية وكذلك العم والخال. فهل يمكن هنا أن تكون الزينة أمراً غير الجيوب التي شرحتها؟ وهكذا أخطأ الفقهاء حين اعتبروا أن الزينة المذكورة في الآية هي زينة الأشياء، وإنما هي زينة المواقع. وسبب هذا الخطأ هو قياس الشاهد على الغائب الذي سنشرحه فيما بعد، والخطأ في فهم نظرية الحدود.

إننا نقول هذا لأنه آن الأوان لكي نتسلح بالفكر النقدي ونعيد النظر بأقوال الفقهاء كلهم حول المرأة.

ثم أضاف إلى هؤلاء ليكون حكمهم كحكم الأب والزوج من ناحية إظهار الزينة عبارة:

﴿**أو نسائهن**﴾: ماذا تعني هنا كلمة «نسائهن»؟ لقد قال بعضهم إنها تعني النساء المؤمنات أي أن المرأة لايحق لها أن تبدي زينتها المخفية إلا أمام النساء المؤمنات. وهذا غير صحيح لأنه لو عنى ذلك لقال «أو المؤمنات من النساء» ولكنه قال ﴿**أو نسائهن**﴾ ونون النسوة هنا للتابعية لا للجنس، فإذا كانت للجنس فهذا يعني أن هناك نساء النساء «وهذا غير معقول إذا كانت نسائهن تعني الإناث». ولكن إذا قصد «بنسائهن «زوجات الرجال المذكورين قبلها وهم أخوها وابن أخيها.. إلخ، فلزم أن يضع ميم الجماعة عوضاً عن نون النسوة فيقول «أو نسائهم» ولكن هنا نون النسوة وليس ميم الجماعة. ولا يصح أن نقول إنه وضع نون النسوة عوضاً عن ميم الجماعة للتغليب فيصبح وضع نون النسوة لضرورة صوتية، ولايوجد في الكتاب كله شيء اسمه ضرورة اللحن أو النغم، وهناك شيء واحد فقط هو ضرورة المعنى. ومن إعجاز التنزيل الحكيم أن هناك تطابقاً كاملاً بين ضرورة اللحن وضرورة الدقة في المعنى وضرورة التأثير النفسي. فنسائهن هنا يجب أن تكون من الذكور وليس من الإناث ونون النسوة

للتابعية فقط كأن نقول «كتبهن، بيوتهن» وهذا لايمكن إلا إذا فهمنا النساء على أنها جمع نسيء لاجمع امرأة أي المستجد «المتأخر» فالمستجد هنا وغير المذكور في الآية هو مايلي:

لم يذكر في آية الزينة ابن الابن والأحفاد ولم يذكر حفيد الأخ وحفيد الأخت وحفيد الزوج.. وهكذا دواليك، فابن الابن يأتي متأخراً عن الابن «أو نسائهن» أي ما تأخر عن هؤلاء المذكورين من الذكور وهم أبناؤهم وأبناء أبنائهم، وبنفس الوقت هؤلاء المتأخرون لهم علاقة القرابة مع المرأة، لذا وضع نون النسوة للتابعية قال ﴿**أو نسائهن**﴾ وقد ذكر نفس الحالة مع نساء النبي (ص) في سورة الأحزاب عندما سمح لهن بالظهور ليس أمام كل المحارم بل أمام هؤلاء واستثنى منهم الزوج، لأن النبي (ص) هو زوجهن واستثنى ابن الزوج لأن النبي ليس له أبناء، واستثنى والد الزوج لأن النبي (ص) ولد يتيماً فقال ﴿**لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا**﴾ الأحزاب ٥٥. هنا لاحظ كيف وضع ﴿**ولا نسائهن**﴾ لكي يبين الأبناء وأبناء الأبناء «الأحفاد».. وهكذا دواليك. قال هذا لنساء النبي (ص) مع أن كل المؤمنين هم من المحارم بالنسبة لنساء النبي (ص) ﴿**وأزواجه أمهاتكم**﴾ الأحزاب ٦ ﴿**وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده**﴾ الأحزاب ٥٣. إن الوضع الخاص بالنسبة لنساء النبي (ص) هو مخاطبتهن المؤمنين من وراء حجاب مكاني، مع أن المؤمنين كلهم من المحارم بالنسبة إليهن وهذا غير مطلوب من النساء المؤمنات لقوله تعالى: ﴿**يانساء النبي لستن كأحد من النساء**﴾ الأحزاب ٣٢. فغير مطلوب من المرأة المؤمنة تقليد نساء النبي في علاقاتها الاجتماعية مع الغير، وإذا أرادت أن تقلد نساء النبي فعليها أن تخاطب كل الناس بما فيهم المحارم من وراء حجاب عدا السبعة محارم ونسائهن المذكورين في آية الزينة. وفي هذه الحالة تُحمِّل المرأة المؤمنة نفسها لزوم مالا يلزم لأن الوضع الخاص بالنسبة لهن هو مخاطبة الناس من وراء حجاب ولا علاقة للزينة المخفية أو الظاهرة بنساء النبي. أما بالنسبة للمؤمنات فالوضع المشترك مع نساء النبي هو الزينة المخفية واللباس حسب الأعراف وليس المخاطبة من وراء حجاب.

لنورد الآن جدول المحارم وجدول من لامانع للمرأة أن تبدي لهم جزءاً من زينتها المخفية (الجيوب العلوية فقط) وتخفي أمامهم العورة المغلظة:

جدول المحارم	جدول بمن لامانع للمرأة أن تبدي لهم جزءاً من زينتها المخفية (الجيوب العلوية)
١ ـ الابن	١ ـ الابن
٢ ـ الأب	٢ ـ الأب
٣ ـ الأخ	٣ ـ الأخ
٤ ـ العم	
٥ ـ الخال	
٦ ـ ابن الأخ	٤ ـ ابن الأخ
٧ ـ ابن الأخت	٥ ـ ابن الأخت
٨ ـ الابن من الرضاعة	
٩ ـ الأخ من الرضاعة	
١٠ ـ أبو الزوج	٦ ـ أبو البعل
١١ ـ زوج الأم	
١٢ ـ زوج البنت	
١٣ ـ زوج الأخت	
١٤ ـ ابن الزوج	٧ ـ ابن البعل
	٨ ـ يضاف إلى هؤلاء البعل الذي لايعتبر من المحارم ولكن لايحق له إبصار الفرج والإليتين (العورة المغلظة) وهو في حالة البعولة.
	٩ ـ يضاف لهؤلاء السبعة أولادهم وأحفادهم والذين دمجوا جميعاً بكلمة ﴿**أو نسائهن**﴾ وهذا ما يقال عنه الفروع مهما نزلوا.

ويجب أن يفهم من كلامنا أننا لاندعو المرأة أن تخفي عورتها المغلظة وتبدي باقي جسدها

أمام الثمانية المذكورين أعلاه، ولكن إذا حصل ذلك عرضاً أو سهواً فلا يوجد حرام.

ثم يتابع ذكر المسموح للمرأة بإبداء جزء من زينتها لهم وهم:

- ﴿**أو ما ملكت أيمانهن**﴾ النور ٣١.

إن بحث ملك اليمين يحتاج إلى دراسة خاصة، فقد اعتبر ملك اليمين رقاً وعبودية من الناحية التاريخية. ولهذا تجدنا أمام العديد من الإشكالات التي أوجدها هذا المنطلق. فاللباس والحجاب في عهد الصحابة لم يطل الإماء، وكن يمشين في الطرقات كاشفات الرؤوس والصدور، فقد روى أنس أن إماء عمر «كنَّ يخدمننا كاشفات عن شعورهن تضطرب ثديهن» رواه البيهقي. أما في مجال الجنس فثمة إشكالية كبيرة، هي أن الذكور في المجتمعات الإسلامية على امتداد العصور طبقوا عملياً قوله تعالى ﴿**إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين**﴾ لكنهم طبقوه من جانب واحد، فأجازوا للرجل وطء أَمَتَهُ، ولم يجيزوا للمرأة أن يطأها عبدها. وفي الأخبار أن امرأة عازبة مارست الجنس مع عبد لها تملكه فمنعها عمر. ومع إلغاء نظام الرق اليوم في كل أنحاء العالم، فقد نسخت آيات ملك اليمين تاريخياً، وهذا أمر في غاية الخطورة، ما لم نبحث عن مدلول معاصر لملك اليمين، انطلاقاً من أن الرسالة المحمدية صالحة فعلاً وحقاً لكل زمان ومكان. ولعلنا نرى اليوم أن زواج المسيار الذي شاع عند البعض مؤخراً، ليس زواجاً بالمعنى الكامل، لكنه ليس حراماً من جانب آخر، وقد يمكن اعتباره شكلاً معاصراً من أشكال ملك اليمين.

- ﴿**أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال**﴾ النور ٣١:

هؤلاء الرجال يتبعون المذكورين أعلاه في الحكم وهم الرجال غير ذوي المأرب، وليس المعتوهين أو المجانين، فالشهوة الجنسية لاتخبو عند المجانين. فمثلاً الطبيب عندما يريد أن يولد المرأة فإنه يرى فرجها، ولكن ليس له أي مأرب فيها، فعليها والحالة هذه أن تعتبره كوالدها أو كولدها، وإذا أراد الطبيب أن يكشف على المرأة في منطقة الجيوب (تحت الإبطين أو بقية الجيوب) فيعتبر في حكم أبيها. على النساء المؤمنات أن يفهمن ذلك، ويعلمن أن المرأة يحق لها الذهاب للطبيب الذي تراه مناسباً، والذي ترتاح إليه ذكراً كان أم أنثى دون حرام أو حرج لأنه يدخل في بند ﴿**غير أولي الإربة من الرجال**﴾. وهناك أيضاً مهن أخرى وحالات تنطبق عليها الآية نفسها. فعلى المجتهدين البحث عنهم وتبيانهم للمرأة «مثلاً

الطبيب وكل من يعمل في اختصاص الطب من مصوري الأشعة والمخدرين والممرضين ونحوهم.. الخ».

- ﴿أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء﴾ النور ٣١:

هنا لابد من تعريف العورة، فالعورة بالمعنى العربي هي «ما يستحي المرء من إظهاره «هذا ما أجمع عليه أئمة اللسان العربي في معنى العورة «انظر كتاب فقه اللغة وسر العربية للثعالبي»»، وفي هذا يستعملها النبي (ص) في أحاديث إن صحت، فالعورة ليس لها علاقة بالحلال والحرام لامن قريب ولا من بعيد إي إذا كان هناك رجل أصلع ولم يرغب بأن يرى الناس رأسه وهو أصلع فيضع الشعر المستعار على رأسه لأنه اعتبر الصلع في رأسه عورة. وفي هذا قال النبي (ص) في حديثه إن صح «من ستر على مؤمن عورته ستر الله عورته» «جامع الأصول ج٦ ص ٦٥٣ - ٦٥٤» هنا يبين إذا كان هناك شيء في المرء لايريد من الآخرين أن يعرفوه وعرفه أحدكم فلا يفضحه، وستر عورة المؤمن هنا لاتعني أن يضع عليه ملابس ليستره. وفي هذا المعنى جاءت في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَاأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ الأحزاب ١٣. هنا المعنى واضح في العورة أن بيوتهم أصبحت مكشوفة بالنسبة للمهاجمين وهم لايريدونها أن تكون كذلك، والواقع أنها ليست كذلك. وقوله تعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم..﴾ النور ٥٨. هنا يبين أن هناك ثلاثة أوقات يجب أن يستأذن من المرء حين الدخول عليه وقت النوم وهي وقت القيلولة عند الظهر ومن بعد العشاء وقبل الفجر، وهي الحد الأدنى للأوقات التي لايرغب المرء أن يدخل عليه أحد لذا سماها ثلاث عورات، والحد الأعلى هو الاستئذان عند دخول الغرف دائماً.

فالعورة جاءت من الحياء وهو عدم رغبة الإنسان في إظهار شيء ما في جسده أو سلوكه، وهذا الحياء نسبي وغير مطلق ويتبع الأعراف. فالجيوب ثابتة والعورة متغيرة حسب الزمان والمكان فيصبح معنى الفقرة ﴿أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء﴾ هم الأطفال الذين لايعرفون لماذا استحيت المرأة من وضعية معينة في الجلوس أو في اللباس وهذا معروف عند الأطفال بأن الطفل حتى سن معينة لايفهم معنى الحياء والعيب، فالأطفال حتى السن الذي يعرفون فيه مصطلح الحياء والعيب في مجتمعهم تنطبق عليه الفقرة السابقة. لذا فإن تحديد عورة الرجل من السرة إلى الركبة، هو تحديد

نسبي وغير مطلق يتبع أعراف المجتمع الذي تم فيه هذا التحديد لأنه ينبع من مفهوم الحياء والعيب، لا من مفهوم الحلال والحرام، وإذا قال أحدهم هذا المفهوم الشرعي للعورة فهذا كلام مردود لأن الشرع هو حدود الله وما ورد في كتاب الله فقط وما عدا ذلك فهو حدود الناس. وهذا يفسر لماذا اضطر الفقهاء إلى تحديد مصطلح العورة المخففة والعورة المغلظة حيث العورة المغلظة هي الجيوب السفلية بالنسبة للرجل والأمة بشكل عام وبالنسبة للمرأة الحرة أمام محارمها فقط عندهم. وعندنا للمرأة أياً كانت أمام جزء من محارمها فقط وليس كلهم.

- ﴿**ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن**﴾ النور ٣١:

إن الذي يفسر هذه الفقرة على أساس الخلخال في القدم، أي على المرأة أن لا تضع خلخالاً في القدم وتضرب على الأرض لكي لايسمع صوت الخلخال أو أن تلبس حذاء ليس له صوت أثناء السير فهو غير مصيب في تفسيره.

لنفهم أولاً معنى فعل «ضرب» في اللسان العربي: فـ «ضرب» لها أصل واحد ثم يستعار ويحمل عليه. وأول معنى محمول عليه هو الضرب في الأرض بغرض العمل والتجارة والسفر كقوله تعالى: ﴿**ياأيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا.. الآية**﴾ النساء ٩٤، هنا إذا خرجتم في سبيل الله. وكقوله ﴿**وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة**﴾ النساء ١٠١، هنا جاءت بمعنى السفر. وقوله ﴿**إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت**﴾ المائدة ١٠٦.

والمعنى الثاني المحمول للضرب هو الصيغة والصياغة كقوله تعالى ﴿**وضربنا لكم الأمثال**﴾ إبراهيم ٤٥. وقوله ﴿**وكلاً ضربنا له الأمثال**﴾ الفرقان ٣٩. وقوله: ﴿**ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل**﴾ الروم ٥٨.ويقال للطبيعة والسجية الضريبة كأن الإنسان قد ضرب عليها ضرباً، ويقال للصنف من الشيء الضرب كأنه ضرب على مثال ماسواه ومن هنا جاء ضرب المثل. والضريبة هي ما يضرب على الإنسان من مال مقابل الربح والكسب أو خدمة تؤديها له الدولة، وضرب فلان على يد فلان إذا حجر عليه ومنها جاء الإضراب عن العمل وهو حجر النفس وكفها عن العمل والإضراب عن الطعام وهو حجر النفس عن الأكل.

ومن هنا نفهم ﴿**ولا يضربن بأرجلهن**﴾ والسبب في ذلك النهي هو لكي لايعلم

ما يخفين من زينتهن وهنا الكلام عن الزينة المخفية وهي الجيوب لأنها لايمكن أن تعلم إلا إذا أرادت المرأة ذلك، فهذا يعني أن الله منع المرأة المؤمنة من العمل والسعي «الضرب» بشكل يظهر جيوبها أو بعضها، كأن تعمل عارضة «ستربتيز Striptease» أو تقوم برقصات تظهر فيها الجيوب أو بعضها، ولكنه لم يحرم الرقص بشكل مطلق بل حرم عليها إظهار الجيوب أو بعضها بشكل إرادي وهذا لايحصل إلا من أجل كسب المال أو على شواطىء البحر، ومن هنا نرى أن الله سبحانه وتعالى حرم في حدوده مهنتين فقط على المرأة وهما: التعرية والبغاء. أما بقية المهن فيمكن للمرأة أن تمارسها دون حرج أو خوف وذلك حسب الظروف الاجتماعية التاريخية والجغرافية السائدة والتي لاتحمل صفة التأبيد، ومخالفتها يعرض صاحبتها للّوم الاجتماعي، لا للحرام.

وفي نهاية الآية قال: ﴿**وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون**﴾ النور٣١. هنا طلب من المؤمنين والمؤمنات التوبة لأنه في سياق الحياة يمكن للمؤمن والمؤمنة أن يشذا عن ذلك فوضع لذلك التوبة فقط دون ترتيب عقوبات.

ويبقى لقائل أن يقول: إن ما تقوله عن لباس المرأة الذي جاء في سورة النور «الفرائض» هو تغطية نصف الجيوب المخفية (العورة المغلظة) عن كل الناس بما فيهم البعل ماعدا الزوج، والنصف الآخر عن المذكورين في الآية. أقول: نعم وهو الحد الأدنى من اللباس لذا سماه فريضة وهو فرق بين المسموح والممنوع دون عقوبات ومع التوبة فقط. ولكن هل للمؤمنة أن تخرج بهذا اللباس الذي هو الحد الأدنى؟ أقول: لقد جاء اللباس المتمم لهذا اللباس في سورة الأحزاب، وجاء الخطاب في مقام النبوة الذي هو ليس تشريعاً، وإنما تعليمات لدفع الأذى وذلك في قوله ﴿**يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا**﴾ الأحزاب ٥٩. هنا بدأت الآية بقوله ﴿**يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ**﴾ فهي آية تعليم وليست آية تشريع، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد فهمت الآية في المدينة فهماً مرحلياً، فارتبطت بعدم تعرض المؤمنات للأذى من قبل بعض السفهاء، أثناء الذهاب لقضاء حاجتهن، وقد زالت هذه الشروط والدواعي الآن تماماً، لأن آلية تطبيق هذه الآية لاتعتبر أبدية. وهذه الآية تعلم المؤمنات اللباس الخارجي حصراً أو لباس الخروج إلى المجتمع وهو ما سماه بالجلباب، فالجلباب جاء من الأصل «جلب» وهذا الفعل في اللسان العربي له أصلان أحدهما الإتيان بالشيء من موضع إلى موضع، والآخر الشيء يغشي ويغطي شيئاً آخر، فالجلبة هي القشرة التي تغطي الجرح عندما يبرأ ويندمل وقبل أن يبدأ

الجرح بالاندمال نضع له رباطاً من القماش المعقم لنحميه من الأذى الخارجي. ومن هنا جاء الجلباب للحماية وهو اللباس الخارجي الذي يمكن أن يكون بنطالاً وقميصاً أو تايوراً أو روباً أو مانطو، كل هذه الملابس تدخل تحت بند الجلابيب لذا قال: ﴿**يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ**﴾ الأحزاب ٥٩ للتبعيض باستعمال حرف الجر «من» وللتقريب باستعمال «يدنين» من فعل «دنو، يدنو» والجلب والإدناء متناسبان تماماً، فهناك الاقتراب وهو الجلب، وهناك عدم التصاق اللباس بالجسم وهو الدنو. ألم تسمع قوله تعالى ﴿**قاب قوسين أو أدنى**﴾. وبما أن هذه الآية للتعليم لا للتشريع، فقد وضع السبب، وهو المعرفة والأذى. فعلى المرأة المؤمنة تعليماً لا تشريعاً أن تغطي من جسدها الأجزاء التي إذا ظهرت تسبب لها الأذى. والأذى نوعان: طبيعي واجتماعي. والأذى الطبيعي مربوط بالبيئة الطبيعية من درجات الحرارة والرطوبة. فالمؤمنة تلبس حسب الشروط الجوية الخارجية بحيث لاتعرض نفسها للأذى الطبيعي. قد يقول البعض ولكن هذا أمر مفروغ منه لذا لم يذكره في هذه الآية وإنما ربط الأذى بالمعرفة ﴿**أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ**﴾ لاحظ «فاء السببية» والتعقيب بين المعرفة والأذى، وهو ما نسميه بالأذى الاجتماعي، أي على المؤمنة أن تلبس لباساً خارجياً وتخرج إلى المجتمع حسب الأعراف السائدة في مجتمعها بحيث لاتكون عرضة لسخرية وأذى الناس، وإذا لم تفعل ذلك ستعرض نفسها للأذى، وهذا الأذى الذي ستتعرض له هو عين عقوبتها لا أكثر من ذلك أي دون أن يكون هناك أية تبعة عند الله من ثواب أو عقاب وهذا ما حصل أثناء تطبيق هذه الآية في المدينة، حيث كان السفهاء يتعرضون للمؤمنات في خروجهن ليلاً لقضاء الحاجة.

ولكي لايزاود الناس في اللباس، وضع النبي (ص) الحد الأعلى للباس المرأة بقوله إن صح: «كل المرأة عورة ماعدا وجهها وكفيها». ومع ذلك فهذا القول لايحمل الصفة الأبدية. فقد سمح النبي للمرأة بأن تغطي جسدها كله كحد أعلى، لكنه لم يسمح لها بأي حال من الأحوال بأن تغطي وجهها وكفيها، حيث أن وجه الإنسان هو هويته. فإذا خرجت المرأة بلباس يغطي جيوبها السفلية فقط، فقد خرجت عن حدود الله، وإذا خرجت دون أن يظهر منها شيء حتى وجهها وكفيها، فقد خرجت عن حدود رسول الله.

وهكذا نرى أن لباس معظم نساء أهل الأرض يقع بين حدود الله ورسوله وهذه هي فطرة الناس في اللباس، وفي بعض الحالات القليلة يقف اللباس عند الحدود، وفي حالات أقل يتجاوز اللباس الحدود.

حكم لباس النساء اللواتي لايرجون نكاحاً:

لقد وضع الله حكماً خاصاً وحرية كبيرة في اللباس للنساء اللواتي لايرجون نكاحاً من المقعدات بغض النظر عن السن حيث قال:

﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ النور ٦٠.

فالقواعد جاءت من «قعد» وهو أصل واحد يقاس عليه ويدل على ثبات في شيء وهي لاتعني الجلوس، والقعود ضد القيام. والقعود جاءت من قوله تعالى: **﴿فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون﴾** المائدة ٢٤. والقعود جاءت بمعنى الثبات وعدم الحركة والامتناع عن الذهاب إلى القتال. والقيام جاءت بمعنى الاستمرار كأن تقول «وجدت فلاناً قائماً على رأس عمله» أي أنه يمارس عمله.

فهنا جاءت القواعد من النساء وهن النساء اللواتي أقعدن بسبب مرض ما كالشلل مثلاً بغض النظر عن السن بحيث جعلهن لا يرجون النكاح لذا قال: **﴿اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾** ولاتعني أبداً اللواتي لا يرغبن بالزواج وهنا القواعد ليس كما قال الفقهاء قعدن عن الحيض وهذه الحالة جاءت في قوله تعالى **﴿يئسن من المحيض﴾** وليس قعدن عن المحيض وهو ما نسميه بسن اليأس للمرأة وليس بسن القعود.

﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾ النور ٦٠. فالجناح جاءت من «جنح» وتعني الانحراف كأن نقول جنحت السفينة أو الطائرة عن مسارها. ومن هنا جاء مفهوم الجنحة وهو مفهوم أقل من الجريمة بكثير بحيث جاءت الجريمة بقوله تعالى **﴿وياقوم لا يجرمنكم شقاقي أن يصيبكم مثل ما أصاب قوم نوح.. الآية﴾** هود ٨٩.

أما فعل «وضع» في اللسان العربي فله أصل واحد يدل على الخروج للشيء وحطه وإخراجه كقوله **﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾** الطلاق ٤. وقوله **﴿فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى﴾** آل عمران ٣٦. فعندما تضع المرأة حملها تخرجه منها كلية وتحطه عنها. فهنا قال **﴿يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾** فالثياب هنا اسم جنس وهي كل ما يرده الإنسان على جسمه من لباس داخلي وخارجي وجاءت من الأصل «ثوب» ومنها جاءت الثياب، والمثابة، والثواب هو كل ما يرد

للإنسان من عمل صالح إيجابي. فيصبح ﴿**يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ**﴾ هو خلع جميع الملابس، وقد اشترط بذلك عدم القصد بإظهار الزينة المخفية للآخرين «أي الجيوب فقط» بقوله: ﴿**غير متبرجات بزينة**﴾ و«برج» تعني في اللسان العربي البروز والظهور والملجأ والبرج هو بارز ظاهر وبنفس الوقت هو ملجأ للحماية. لذا قال ﴿**غير متبرجات بزينة**﴾ فوضع هذا الشرط أن لايكون القصد من وضع الثياب هو اللجوء إلى إبراز زينتها المخفية ماعدا الفرج وهذا واضح في الحياة، فكثير من النساء المقعدات بسبب المرض أو الشيخوخة يحتجن إلى حمام شمسي وإلى تغسيل ومساجات بحيث يحتجن إلى خلع كل ملابسهن (ماعدا العورة المغلظة) أمام الآخرين الذين يعتنون بهن لأنهن يحتجن إلى مساعدتهم ولكنه من باب الترجيح فقط وليس من باب الحلال والحرام قال: ﴿**وأن يستعففن خير لهن**﴾ أي إنها إن استطاعت أن لا تظهر زينتها المخفية كلها فهو خير لها.

لنشرح الآن أين يكمن خطأ التفسير الموروث حول لباس المرأة:

إذا أخذنا المرأة العربية في شبه جزيرة العرب قبل نزول الآية ٣١ في سورة النور والآية ٥٩ في سورة الأحزاب فنرى ما يلي:

١ ـ لم تكن المرأة العربية حين نزول هاتين الآيتين عارية بدون ملابس.

٢ ـ الرجال والنساء العرب كانوا يلبسون الزي القومي حسب الأعراف السائدة في مجتمعهم وحسب المستوى الانتاجي للألبسة. فكان النبي (ص) يلبس من لباس قومه حتى أن كثيراً من العرب كانوا حين يأتون للمدينة لايستطيعون تمييزه من غيره في اللباس، ويسألون: من منكم محمد؟

وكذلك كان لباس المرأة العربية لباساً حسب أعراف العرب ومناخ شبه جزيرة العرب فكانت تلبس ثوباً طويلاً وتضع خماراً على رأسها ليقيها الحر. كلباس نساء البادية الآن وهذا كان لباس أم المؤمنين خديجة (رض) التي توفيت قبل نزول سورة النور وسورة الأحزاب، حيث كان لباسها قومياً تماماً. فعندما نزلت الآية ٣١ من سورة النور نظرت المرأة العربية المسلمة إلى لباسها الذي ترتديه فعلاً ولم تغير منه شيئاً وإنما وجدت إمكانية إظهار جيوب التديين من فتحة الصدر في ثوبها الخارجي فضربت على صدرها بخمار رأسها، لأن بقية الجيوب أصلاً كانت مغطاة في زيها القومي. وهذا مافعلته السيدة عائشة أم المؤمنين (رض)،

حتى أننا لانجد فرقاً بين لباس السيدة خديجة والسيدة عائشة، وخاصة فيما يتعلق بغطاء الرأس. ومن هنا فهم خطأً بأن الجيوب هي الصدر فقط، لذا فإن ما نسميه اليوم باللباس الشرعي هو لباس المرأة العربية المؤمنة والمسيحية في القرن السابع الميلادي. إن الحد الأدنى للباس المرأة المؤمنة فقط جاء في سورة النور وجاء لكل مؤمنات الأرض ولكل زمان. فعلى المرأة العربية المؤمنة أن تصحح هذا المفهوم الخاطىء والذي نتج عن قياس الشاهد لباس مسلمات أهل الأرض جميعاً في كل زمان ومكان على الغائب وهو اللباس القومي للمرأة العربية وليس المؤمنة فقط في القرن السابع. ولايصح هذا القياس إلا إذا افترضنا أن المرأة العربية قبل نزول آيتي النور والأحزاب كانت عارية تماماً بدون أي لباس ثم لبست ما لبست من جراء هاتين الآيتين وهذا موضوعياً غير صحيح. أي علينا أن لانخلط بين فرائض اللباس في كتاب الله وبين الزي القومي، لأن هذا الخلط حصل فعلاً فيما يسمى «باللباس الشرعي» وقد جاء هذا الخلط من قياس الشاهد على الغائب. وهكذا نجد إلى يومنا هذا أنه لافرق أبداً بين لباس المسلمات المؤمنات العربيات والمسلمات المسيحيات في منطقة حوران جنوبي سورية، فكلاهما لها زي واحد هو الزي القومي التاريخي التقليدي.

٣ ـ حتى نفهم آيتي النور والأحزاب فهماً صحيحاً علينا أن نفترض وجود امرأة عارية تماماً تريد أن تدخل الإسلام. فماذا عليها أن تلبس؟

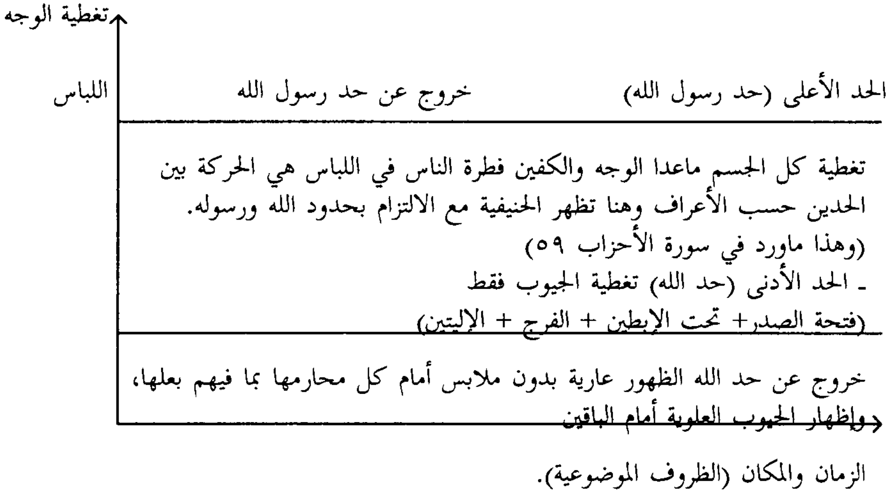
٤ ـ علينا أن نفهم أن أي امرأة مؤمنة في أي بلد في العالم عليها أن تلبس حسب أعراف بلدها متقيدة بالآيتين ٣١ من سورة النور كفريضة والآية ٥٩ من سورة الأحزاب كتعليم لا تشريع.

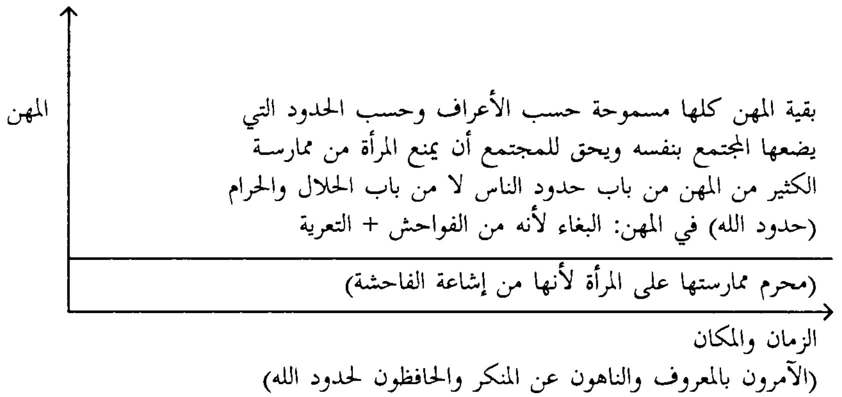
٥ ـ أما فيما يتعلق ببعض الآراء الفقهية التي ترى أن صوت المرأة عورة فهذا محض وهم لأن المرأة كانت تحضر صلاة الجمعة في المدينة وكانت تقف مع النبي (ص) في طرقات المدينة وتسأله ويجيب على أسئلتها، ثم أن العورة هي من الحياء لا من الحرام. أي أنه إذا كان مجتمع ما، يحبذ صوت المرأة ولا يعتبره عيباً حتى في الغناء فلا يوجد أي إثم في ذلك.

قد يقول البعض: وهل الفقهاء كانوا لايعرفون اللغة العربية ونحن نعرفها الآن؟ إن الخطأ ليس خطأً لغوياً، وإنما في المنهج، فعندما يقرأ علماء العربية كلهم الآية ٣١

من سورة النور والآية ٥٩ من سورة الأحزاب ويقرؤون الحديث النبوي «كل المرأة عورة ماعدا وجهها وكفيها» ظانين بأن هذا الحديث هو شارح للآية وليس الحد الأعلى للباس المرأة، أي أعطى الطرف المقابل. ففي هذه الحالة لاتفيدهم كل معرفتهم للغة العربية وفقهها ونحوها وصرفها بشيء وسيضطرون إلى قبول المغالطات والدوران.

فإذا أردنا أن نرسم مخططاً للباس المرأة والمهن التي يمنع ممارستها وما هو المسموح والممنوع حسب حدود الله ورسوله فينتج لدينا المخطط التالي:





الخلاصة:

١ ـ فيما يتعلق بلباس الرجل فإن الحد الأدنى له هو تغطية الفرج وهو ما يقال عنه في الفقه (العورة المغلظة)، وما فوق ذلك فهو تابع للأعراف فقط ولظروف الزمان والمكان.

٢ ـ وفيما يتعلق بلباس المرأة فلها الحالات التالية:

أ ـ لاتظهر المرأة عارية إلا أمام زوجها وبدون حضور أي شخص آخر.

ب ـ تستر المرأة جيوبها السفلية (الفرج والإليتين) وهو الحد الأدنى للباس وهو ما يسمى بالعورة المغلظة أمام المذكورين في الآية ٣١ من سورة النور بما فيهم بعلها، والمحارم المذكورون في هذه الآية هم نصف المحارم وليس كلهم.

ت ـ الحد الأدنى للباس المرأة بشكل عام هو تغطية الجيوب العلوية (الثديين وتحت الإبطين) بالإضافة إلى الجيوب السفلية وهو ليس لباس الظهور الاجتماعي. وما مفهوم السرة والركبة إلا مفهوم اجتماعي فقهي بحت.

ث ـ لباس الخروج الاجتماعي للمرأة هو ابتداءً من الحد الأدنى وهو حسب أعراف المجتمع الذي تعيش فيه وحسب ظروف الزمان والمكان بحيث لاتتعرض للأذى الاجتماعي، ويتدرج حتى يبلغ حده الأعلى بإظهار الوجه والكفين فقط.

٣ ـ غطاء الرأس بالنسبة للرجل أو المرأة ليس له علاقة بإسلام ولا بإيمان وهو يتبع أعراف المجتمع بشكل كامل.

ومع ذلك فإن المرأة مهما ارتقت فلن تدخل الجنة ومصيرها النار وذلك طبقاً للأحاديث التالية:

١ ـ حديث الفرقة الناجية.

٢ ـ حديث بعث النار (أهل النار من كل ألف، تسعمائة وتسع وتسعون).

٣ ـ حديث (أريت النار فرأيت معظم أهلها من النساء). (البخاري ٣٨).

أما طبقاً لكتاب الله فالمرأة كالرجل تماماً ﴿**من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى**﴾ وهو مؤمن، وقوله تعالى ﴿**وقيل تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون**﴾ الأعراف ٤٣.

○ ○ ○

حواشي الفصل السادس

١. ننوه بالشكر إلى السيد رضوان دوابي حيث نبهنا للفرق بين البعل والزوج.

٢. أنظر حسين العودات «المرأة العربية في الدين والمجتمع» دار الأهالي ١٩٩٦ ص١٦، نقلاً عن وول ديورانت «قصة الحضارة» ج٢ ص ٣١.

٣. المصدر السابق ص ١٨.

٤. المصدر السابق ص ٢٧.

٥. المصدر السابق ص ٢٩.

٦. المصدر السابق ص ٣٥.

٧. المصدر السابق ص ٢٦.

٨. اقتطعنا هذه الفقرة من حسين العودات «المرأة العربية في الدين والمجتمع» دار الأهالي ١٩٩٦ ص ٨٠،٨١،٨٢.

٩. يمني من أبناء الفرس. آباؤه مجوس. أخذ عن يهود اليمن آدابهم وتقاليدهم. يجيد اليونانية وعنده من علم أهل الكتاب شيء كثير. ضعيف عند أهل الحديث. (أنظر مقدمة فتح الباري للقسطلاني ج٢ ص١٧١). قال بوجود صفة النبي في السطر الأول في التوراة: مولده بمكة وهجرته بطيبة وملكه بالشام.

١٠. أنظر تاريخ الطبري ج ١ ص ١٠٨.

١١. المصدر السابق ص ١١١ ج ١.

١٢. كان ابن إسحق يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم أهل العلم الأول، وأصحاب الحديث يضعفونه ويتهمونه (معجم الأدباء لياقوت ج١٨ ص٨) وهو شيخ ابن هشام صاحب السيرة.

١٣. ليس في الخبر اسم لذلك المجهول الذي سمعه سعيد يحلف بالله.

١٤. أحد فقهاء المدينة السبعة، وسيد التابعين من الطراز الأول. ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر وتوفي سنة ٩١ أو٩٢ أو٩٣ أو٩٤ أو٩٥ أو١٠٥ هـ. زوج ابنته لرجل اسمه أبو وداعة، فقال له بعد شهر: ماحال ذلك الإنسان؟ فأجابه: هو على ما يحب الصديق ويكره العدو، قال: إن رابك شيء فالعصا. (وفيات الأعيان ج٢ ص٣٧٦).

١٥. أنظر حسين العودات «المرأة العربية في الدين والمجتمع» ص١٠١،١٠٢.
١٦. أسباب النزول، الإمام علي بن أحمدالواحدي، ص ٨٥.
١٧. التفسير الكبير، الإمام فخر الدين الرازي، ج٩ ص٣٢.
١٨. موطأ مالك ص ٤٧٦- ٤٦٤.
١٩. المصدر السابق ص ٤٤٤.
٢٠. الإسلام والجنس في القرن الأول الهجري، ص ٦٣،٦٤ نقلاً عن الطبري في جامع البيان.
٢١. موطأ مالك ص ٨٣٦.
٢٢. طبقات ابن سعد ج٥ ص ٢٨١.
٢٣. كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ج١ ص ١٧١ - ١٧٦.
٢٤. رواه أحمد والبخاري - نيل الأوطار ٦٤/٢.
٢٥. الفقه الإسلامي وأدلته - الدكتور وهبة الزحيلي - دار الفكر- ج١- حد العورة ص ٥٨٣- ٥٨٤.
٢٦. كتاب الستر والنظر لسماحة الإمام مهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان - إصدار المؤسسة الدولية للدراسات والنشر - أيلول ١٩٩٤ - ص ١٩٢.
٢٧. الإمام ابن تيميه، حجاب المرأة ولباسها في الصلاة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ص٣٧.
٢٨. المصدر السابق ص ٤٣.
٢٩. حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة - محمد ناصر الدين الألباني.
٣٠. ورد في مجلة الوسط العدد ٤١١ تاريخ ١٩٩٩/١٢/١٣ مقالة بعنوان «الشرف القاتل» أورد صاحبها إحصائيات قتل نساء بسبب الشرف في الأردن منها حالة قتل نساء بين عامي ١٩٩٥- ١٩٩٨ بعدد ١١٩ امرأة منهن ٦٤ إمرأة قتلن بداعي الشرف، ٤٨ حالة القاتل فيها الأخ وتسع حالات القاتل فيها الوالد وثلاث حالات القاتل فيها الزوج. وكذلك فقد بلغ عدد الضحايا من النساء في الأردن في الثمانينات من أجل نفس السبب /٢٠٠/ ضحية تتراوح أعمارهن بين ١٥ - ٣٠ سنة والأبطال المنفذين لهذه الجرائم بالتدريج: الأخ ثم الأب ثم الزوج. فانظر معي بدوية وبدائية المجتمع العربي الذكوري حتى في نهاية القرن العشرين علماً بأنه لم يذكر حالة قتلت فيها امرأة رجلاً من أجل شرف زوجها أو أبيها أو أخيها أو ابنها. وهكذا نرى أن هذه المفاهيم مسيطرة على المجتمع أكثر من التنزيل الحكيم وكذلك الحجاب، وهل هذا من مؤشرات الصحوة الإسلامية كما يدعي بعض الناس.

الخاتمة

قد يسأل سائل الآن: كيف تجلت عالمية الإسلام ورحمة الرسالة ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾ في القرن العشرين، وبعد هذه الحقبة الطويلة من الزمن؟ أقول: لقد تجلت في الأمور التالية:

١ ـ لقد أصدرت الأمم المتحدة في منتصف القرن العشرين البيان العالمي لحقوق الإنسان، وتجلت فيه سواسية الناس وتعارفهم ﴿**وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾ وحرية اختيارهم وحقوقهم في التعبير والدفاع عن النفس والتشريع والانتخاب والطبابة والتعليم. وأصبحت حقوق الإنسان من أهم المقاييس التي يقاس بها رقي الأنظمة السياسية وتقدم الأمم في مضمار الحضارة. وهذه المقاييس تشكل العمود الفقري للعقيدة الإسلامية وخاصة حرية الاختيار (العبادية).

٢ ـ لقد انتشرت البرلمانات في العالم، وأصبح الناس قادرين على التشريع لأنفسهم ضمن حدود الله، علماً بأن حدود الله تخضع للفطرة الإنسانية مع القيم والمثل العليا، وأصبحت من نافلة القول. ونحن الآن نعيش في عصر ما بعد الرسالات حيث ترسخت المثل العليا الإنسانية مضافاً إليها الحكمة الإنسانية التي لاتنقطع على مر العصور.

٣ ـ لقد وصلنا إلى طور التشريع الإنساني ضمن حدود الله، وأصبحنا في غنى عن الفتاوي ومجالس الإفتاء فيما يتعلق بالتشريع وليس بالشعائر. ونحن بحاجة إلى انتخابات وبرلمانات واستفتاءات، وهذه الأمور تشكل العمود الفقري للمجتمع المدني.

ضمن هذه النقاط الثلاثة ننظر إلى حقوق المرأة كجزء لايتجزأ من حقوق الإنسان. وحقوق الإنسان في كثير من البلدان منتهكة، وليس حقوق المرأة

فقط، ولكن المرأة تتعرض لاضطهادين: اضطهاد كإنسان، وهي في هذه كالرجل تماماً، واضطهاد آخر من المجتمع كامرأة. وأسوأ أنواع الاضطهاد عندما تنظر المرأة إلى نفسها نظرة دونية.

لذا فإن الدعوة إلى تعديل قانون الأحوال الشخصية في كثير من البلاد العربية والإسلامية هي دعوة ضرورية، وعليه يجب أن تصحح القوانين التالية بالنسبة للمرأة حصراً:

أ ـ أن تمنح المرأة حق الجنسية لزوجها من غير مواطني الدولة التي تنتمي إليها وكذلك لأولادها. وهذا الحق مازال محصوراً بالرجل في معظم البلاد العربية إن لم يكن كلها، مما يؤكد ذكورية المجتمعات العربية إلى اليوم. أي أن المرأة مازالت مواطنة من الدرجة الثانية.

ب ـ أن يحق للمرأة الترشيح لكل المناصب والانتخاب للمشاركة الكاملة في بناء المجتمع المدني.

ت ـ متعة المطلقة: بحيث تأخذ المرأة نصف مال الزوج المكتسب أثناء الحياة الزوجية في حال الطلاق، ماعدا حالة الفاحشة. وكذلك في حال ثبوت الفاحشة على الزوج يحق لها الطلاق وأخذ كامل حقوقها.

ت ـ بيت الزوجية من حق المرأة في حال الطلاق، بغض النظر عن المالك: هل هو الزوج أم غيره. وتفقد هذا الحق في حال الفاحشة.

ث ـ حصر التعددية الزوجية بالأرامل ذوات الأيتام. وأن الزوجة الثانية لاترث.

ج ـ الحضانة من حق المرأة حتى بلوغ سن الرشد للأولاد بغض النظر عن جنسهم.

ح ـ الحجاب كمفهوم وغطاء الرأس ليس له علاقة بإسلام ولا بإيمان، بل هو من سنن العادات القومية والمحلية.

خ ـ الوصية هي الأساس في توزيع الثروة، وإلغاء مفعول حديث الآحاد المنقطع (لاوصية لوارث)، وفتح باب الوصية على مصراعيه في انتقال الملكية.

د ـ تبني قوانين جديدة للإرث (والمقترحة في هذا الكتاب) في حال عدم وجود الوصية.

وفي النهاية أرجو من الله سبحانه وتعالى التوفيق، فما أصبت فبتوفيق من الله وفضل، وما أخطأت فمن نفسي.

والحمد لله رب العالمين.

دمشق في التاسع من ذي الحجة عام ١٤٢٠.
الموافق الخامس عشر من آذار عام ٢٠٠٠.

الدكتور محمد شحرور

نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

«فقـه المـرأة»

- يتحدث الكتاب عن مصداقية الرسالة المحمدية وخاتميتها، ونحن في بدايات القرن الحادي والعشرين.
- ولبيان هذه الخاتمية وعالميتها. بحث المؤلف في مفاهيم الكينونة والسيرورة والصيرورة عند الكون والإنسان (كان/ سار/ صار). وخلص إلى أن التنزيل الحكيم كينونة في ذاته، وسيرورة وصيرورة لغيره، تتحرك مضامينه ومحتوياته مع تحرك السيرورة التاريخية والصيرورة المعرفية.
- على ضوء ذلك، حدد المؤلف مفهوم السنة النبوية، واقترح أصولاً جديدة للفقه الإسلامي ولأدلة الاستنتاج، انطلاقاً من أن النبي (ص) قام بالصيرورة الإنسانية الأولى للتنزيل.
- طبّق المؤلف في هذا الكتاب ما وصل إليه من أصول، على فقه المرأة وآيات المواريث، فنتج لديه علم جديد للمواريث، يختلف عن السائد الآن في علم الفرائض. واتضح عنده أن التنزيل الحكيم لم يسوّ في الإرث بين الذكر والأنثى كأفراد، بل سوّى بين الذكور والإناث كمجموعات.
- كذلك بحث المؤلف في الوصية والقوامة والتعددية ولباس المرأة.

الناشـــر

السعر ٣٠٠ ل.س